

Институт востоковедения РАН

<http://www.ivran.ru>

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Проблемы перевода и интерпретации

Избранные доклады



Москва – 2016

Редакционная коллегия

Л.В. Горяева (составление, ответственное и научное редактирование),
В.Н. Настич (научное и техническое редактирование, форматирование,
макетирование, мониторинг восточных шрифтов)

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА: Проблемы перевода и интерпретации.
Избранные доклады. [Материалы I–V ежегодных конференций Института
востоковедения РАН, 2011–2015 гг.] / Ответ. редактор — Л.В. Горяева. —
М.: ИВ РАН, 2016. — 264 с., ил. и таб. в тексте.

В настоящий сборник включены избранные статьи по докладам, прочитанным в ходе работы I–V ежегодных сессий Конференции «Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации», организованной в 2011 г. на базе постоянно действующего Проблемно-методологического семинара «Текстология и источниковедение Востока» (Москва, ИВ РАН) и проводится силами сотрудников Отдела памятников письменности народов Востока по инициативе и под общим руководством канд. филол. наук Л.В. Горяевой.

PDF-версия снабжена навигацией: к интересующему читателя тексту можно перейти, кликнув левой кнопкой мыши по соответствующей строке в списке «Содержание» (с. 3–4); такой же щелчок по заглавию в начале каждой статьи вернёт его к «Содержанию».

Содержание

От редактора	5
Хроника докладов I–V конференций (2011–2015 гг.)	7
<i>Ю.Г. Атманова.</i>	
К интерпретации терминов <i>чихрагушайи</i> и <i>чихранами</i> в могольской миниатюрной живописи	17
<i>Ахмат Адам.</i>	
Крузенштерновский список «Малайских родословий» (редакции и датировка)	28
<i>Е.Ф. Баялиева.</i>	
Династия Юань: закон о бумажных деньгах (по кодексу <i>Чжичжен тяогэ 至正條格</i>)	50
<i>Д.Н. Гулидова.</i>	
<i>Šarḥ al-Mufaṣṣal</i> Ибн Йа'иша как памятник средневековой арабской грамматической мысли	56
<i>Л.С. Гуцян.</i>	
Музейная документация как корпус письменных источников . . .	64
<i>Е.А. Давидович, Н.И. Сериков.</i>	
О происхождении русского слова «мышьяк»	71
<i>Т.А. Денисова.</i>	
Арабские персоналии в мусульманской историографии Джохора 18–19 веков: два интересных уточнения	76
<i>З.Б. Ибрагимова.</i>	
Проблема «лжешейхства» в дагестанских арабоязычных полемических сочинениях начала XX в.	92
<i>Л.Г. Лахути.</i>	
О любви к прекрасному лицу — рассказы для «простого» и «просвещенного» читателя (из поэмы Фарид ад-Дина 'Аттара <i>Илахи-наме</i>)	103
<i>Е.Н. Левченко.</i>	
О макура-котоба в древнеяпонском языке (на материале песен <i>Кодзики</i> и <i>Нихон Сёки</i>)	118
<i>Ф. Машадирафи.</i>	
Сюжетное сходство поэмы «Медлум и Лейли» Велимира Хлебникова с персидскими фольклорными версиями «Лейли и Меджнун»	132

<i>Д.В. Микульский.</i>	
«История» Хасана Аги ал-'Абда: введение в изучение памятника . . .	138
<i>М.Ф. Муртазин.</i>	
Проблемы перевода и интерпретации тафсира — толкования Корана <i>Джами' ал-байан 'ан та'вил ай ал-Кур'ан</i> Абу Джа'фара б. Джарира ат-Табари (839–923)	147
<i>Мухаммад Зайни Усман.</i>	
(Малайзия). Стела из Тренггану: как ал-Аттасу удалось дать ее точную датировку	155
<i>М.Н. Османова.</i>	
<i>Фихрист ал-кутуб</i> типографии М.Мавраева «ал-Матба'а ал-Исламиййа» как источник по истории культуры Дагестана начала XX в.	161
<i>О.С. Панова.</i>	
Когда все источники молчат. Проблема авторства сочинения <i>Шэн чао мин хуа пин</i> «Оценки прославленных художников царствующей династии» (XI в.)	174
<i>Н.И. Пригарина.</i>	
Жизнь слова: мотив в персидской литературе	183
<i>Б.Е. Рашковский.</i>	
Арабский перевод книги <i>Иосиппон</i> и его значение для источниковедения раннесредневековой истории Восточной Европы	200
<i>М.М. Сахокия.</i>	
Опыт литературного перевода древнеперсидских надписей: Ахемениды по-грузински	217
<i>М.В. Торопыгина.</i>	
«Авторское право» в японской средневековой поэзии: список «слов, имеющих хозяина» (<i>нуси ару котоба</i>) Фудзивара-но Тамэиэ (1198–1275)	237
<i>С.В. Тхор.</i>	
«Малаккский кодекс» как источник по истории малайского права и особенности пенитенциарной системы Малаккского султаната	250
<i>М.А. Шакарбекова.</i>	
Проблемы текстологии <i>маснави Раушанаи-нама</i> «Книга просветления» Насир-и Хусрава	254
Наши авторы	262

От редактора

Начиная с 2011 г., в Институте востоковедения РАН ежегодно проходят проблемно-методологические конференции под общим названием «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации». Идея их организации зародилась в ходе работы постоянного семинара «Текстология и источниковедение Востока» на базе Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, объединяющего специалистов самых разных направлений работы с восточными письменными источниками: филологов, историков, нумизматов, искусствоведов и, конечно, исследователей и переводчиков письменных памятников, безотносительно к конкретным этнолингвистическим общностям или культурно-историческим регионам. Избранные материалы пяти первых конференций (2011–2015 гг.) легли в основу предлагаемого сборника.

Тематика конференций сосредоточена на проблемах, которые источниковедам и текстологам приходится решать ежедневно. Это, во-первых, проблема достоверного прочтения текста и его точной интерпретации; во-вторых, исследование культурно-исторического контекста, частью которого выступает данный памятник. Наконец, третьей — и едва ли не самой сложной — задачей является адекватная передача текста в переводе, во всём широком спектре заложенных в него смыслов и реалий. Поэтому с методологической точки зрения соединение в рамках одной конференции докладов об источниках, столь разнообразных в языковом, хронологическом и жанровом планах, как показал пятилетний опыт проведения наших конференций, оказалось исключительно взаимопользным и плодотворным.

Не будет преувеличением сказать, что наш научный форум, поначалу весьма скромный, стал центром притяжения для исследователей самого разного профиля, готовых выйти за пределы сугубо страноведческого подхода к материалу и представить свою работу на суд бо-

лее широкой квалифицированной и заинтересованной аудитории. Тем самым докладчики получали возможность апробировать свои исследовательские наработки и методические приёмы и выявить в ходе обсуждения некоторые типологические универсалии, присущие разным культурам Востока.

Конференции, проведённые к настоящему моменту, убедительно показали, что так называемое «классическое», «традиционное» или «фундаментальное» востоковедение не только сохраняет, но и успешно укрепляет свои позиции. Число желающих участвовать в работе нашего проблемно-методологического форума растёт из года в год, что заставило нас ввести практику заседаний по секциям. Большим подспорьем для привлечения участников, как отечественных, так и из ближнего и дальнего зарубежья, служит Интернет: благодаря программе Skype создавался полный эффект присутствия и полноценного общения: мы не только могли видеть и слышать докладчиков из других городов России, из Ирана, Грузии, Малайзии, Великобритании и США, но и задавать им вопросы, продолжать дискуссию.

В конце 2015 г. нами было принято решение опубликовать избранные материалы I–V конференций на сайте Института востоковедения РАН. Критериями отбора были научный уровень докладов, оформленных авторами в виде статей, и не в последнюю очередь — широта тематического спектра сборника. Предполагается, что в будущем году издательством ИВ РАН будет опубликована его печатная версия, а в перспективе — собран и издан сборник по докладам последующих конференций, что, в свою очередь, позволяет говорить о традиционном характере мероприятия и серьёзно думать о его будущем.

Л.В. Горяева

Хроника докладов I–V конференций (2011–2015 гг.)

Предлагаемый ниже список докладов, прочитанных на I–V конференциях, не в полной мере совпадает с указанным в ежегодных Программах: некоторые из заявленных докладов не были представлены на конференции, а еще несколько докладов были приняты к прочтению сверх программы.

Названия докладов в списках каждой конференции приведены не в порядке их реального прочтения, а по алфавиту авторов. Авторы, указанные без уточнения места работы (сокращения в скобках) являются сотрудниками ИВ РАН.

* * *

I Проблемно-методологическая конференция

ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА: опыт работы исследователей, переводчиков и публикаторов

17–21 октября 2011 г.

Гончаров Е.Ю. Нумизматический источник как источник археологический.

Горяева Л.В. Малайская хроника XIV в. *Повесть о раджах Пасея*: чтение, интерпретация, комментирование.

Лахути Л.Г. Опыт работы практикума по чтению и комментированию трудов Фарид ад-дина 'Аттара.

Микульский Д.В. Проблемы североафриканского фольклора в трудах современных ливийских и алжирских исследователей.

Настич В.Н. Собиратель-дилетант и восточное академическое источниковедение.

Онаева Д.И. Перевод *Риса'* ал-Мутанабби (проблемы комментирования).

Пригарина Н.И. Презентация литературного памятника с точки зрения стиля и комментария.

Сазонов В.В. (Эстония). Один среднеассирийский юридический документ эпохи Тиглатпиласара I.

Сазонов В.В. (Эстония). Хеттский миф об убиении дракона: Тешуб и Иллу-янка.

Сериков Н.И. Электронная библиотека арабографических рукописей.

Серова С.А. Универсалии китайской культуры и ранний китайский театр.

Счетчикова Т.А. Проблемы перевода литературы, посвященной исламу и суфизму (на примере перевода с английского на русский книги *The Vision of Islam* У. Читтика)

Торопыгина М.В. Сложности перевода и интерпретации поэтологического памятника XIII в. *Мумёсё* «Записки без названия» Камо-но Тёмэй.

Тхор С.В. Малайские правовые кодексы «Малаккское уложение» и «Морское уложение»: сложности перевода.

* * *

II Проблемно-методологическая конференция

ТЕКСТОЛОГИЯ ВОСТОКА: опыт интерпретации и перевода источников, посвященная 90-летию профессора Е.А.Давидович 26–28 ноября 2012 г.

Вступительное слово — чл.-корр. РАН **В.М. Алпатов.**

Анохин А. (истфак МГУ). Один первоисточник — две истории: ветхозаветная традиция о религиозных преследованиях в Иудее в 60 гг. II в. до н.э.

Виноградова С.П. (ИЯз РАН). К вопросу об относительной хронологии авестийских Гат (опыт сравнительной текстологии).

Десницкий А.С. Реалии и концепты в современном библейском переводе.

Каладзе И. (ИВ Грузии). Переводчик — интерпретатор художественного текста (на примере древнегрузинского перевода поэмы Горгани *Вис и Рамин*).

Лахути Л.Г. «Тело», «Душа» и «Мир» в поэмах Фарид ад-Дина Аттара: к проблеме переводимости.

Лахути С.В. (РГГУ). Опосредованное общение и эпистолярный обмен в тексте *Шах-наме* Фирдоуси.

Лепехова Е.С. Буддийская эсхатология в японских ритуальных текстах *косики*.

- Микульский Д.В.** Ибн Халдун о нашествии *бану хилал* и *бану сулайм* на Северную Африку и о хилалитском эпосе, повествующем об этом событии.
- Настич В.Н.** Язык монетных легенд в мусульманском чекане Средней Азии.
- Нерсисян М.** (Франция). Одно прочтение «Восьми райских садов» Амира Хосрова Дехлави.
- Никитенко Е.Л.** (РГГУ). «Удивительные события» Зайн ад-Дина Васифи (XVI в.) и автобиографический нарратив в персоязычной культуре.
- Оськина А.С.** (РГГУ). Дневник монахини Абуцу (XIII в.) как источник ее биографии.
- Петрова А.** Проблемы интерпретации текстов из древнеегипетских вельможеских гробниц эпохи Древнего царства.
- Пригарина Н.И.** (совместно с А. Шелаевым). Один стих и две поэмы XIV в. — Хафиз, Насир Бухараи, Шах Не'матуллах Вали.
- Рейснер М.Л.** (ИСАА), Додыхудоева Л.Р. (ИЯз РАН). Мотивы Науруза в персидской касыде XI–XII вв.: опыт интерпретации.
- Ремарчук В.В.** (ИСАА). Китайский чиновник Чжоу Цюй-фэй (1178 г.) и вьетнамский католический священник Филифе Бинь (1822 г.): долгое эхо переключки текстов во времени и пространстве.
- Сериков Н.И.** Елена Абрамовна Давидович об отбелке фельсов.
- Станюкович М.В.** (МЭА, СПб) Проблемы перевода и издания ритуальных эпических сказаний филиппинских горцев.
- Счётчикова (Заглубоцкая) Т.А.** *Тазкират ал-аулийа* Фарид ад-Дина Аттара. Проблемы перевода.
- Ульянов М.Ю.** (ИСАА). Данные *Чуньцю Цзочжуань* «Комментарий Цзо к *Чуньцю*» об истории становления древнекитайского летописания.
- Чалисова Н.Ю.** (ИВКА РГГУ, ШАГИ РАНХиГС). Персидская классическая поэзия: к проблеме понимания.
- Чвырь Л.А.** Признаки устной традиции в книге воспоминаний Г. Кармышевой (XX в.).
- Шакарбекова М.А.** Проблемы текстологии маснави *Раушанаи-нама* «Книга просветления» Насира Хусрава.
- Шелестин В.Ю.** (истфак ГАУГН). Проблемы атрибуции малых исторических текстов позднего древнехеттского периода.

III Проблемно-методологическая конференция

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА: проблемы интерпретации и перевода

28–30 октября 2013 г.

Вступительное слово — член-корр. РАН **В.М. Алпатов**.

Александрова Н.В. Санскритская *Лалитавистара* в свете переводов Фа-ху (V в.).

Атманова Ю.Г. (истфак МГУ). К интерпретации терминов *чехре-и нами* и *чехрегошаи* в могольской миниатюрной живописи.

Ахмат Адам (Adam Ahmat, CASIS UTM, Малайзия). Крузенштерновский список «Малайских родословий» (редакции и датировка).

Балахванцев А.С. Две античные традиции истории ранней Парфии.

Бахраман Мостафа (Иран). Translating Persian Metaphors: A Case Study of *Shahname*.

Воробьева Д.Н. (ГИИ). Образы гандхарв в индийском искусстве. Связь описания и изображения.

Гах С.П. Реклама в повести Санто Кёдена «Предание об отшельнике Хэма-муси».

Десницкий А.С. Синтаксическое и дискурсное переструктурирование в современном библейском переводе.

Исмаилов Г.М. (Узбекистан). Начальный этап заимствования русских военных терминов в староузбекском языке в XIX в. (на материале периодической печати).

Казакевич О.А. (РГГУ). Одинокое странники (Тексты традиционных личных песен северных селькупов: проблемы перевода и интерпретация).

Лахути Л.Г. О «простом» и «просвещённом» читателе: на примере интерпретации рассказов *Илахи-наме* Фарид ад-Дина 'Аттара об опасности любви к прекрасному лицу.

Лахути С.В. (РГГУ). Принципы составления электронного корпуса посланий в *Шахнаме*.

Лепехова Е.С. Перепись буддийских сутр и обряды ритуального очищения в Японии в VIII в.

Оськина А.С. (НИУ ВШЭ). Проблемы перевода *Идзаён никки* монахини Абуцу (1221?–1283): цитаты и аллюзии.

- Полхов С.В.** Законодательные уложения периода «воюющих провинций» в Японии: исторический источник и текст.
- Пригарина Н.И.** *Тарикат* Ходжи Насреддина. (Опыт исследования современного текста в контексте средневековой традиции).
- Рейснер М.Л.** (ИСАА МГУ). Утверждение «единобожия» (*таухид*): от религиозного концепта к поэтической теме.
- Святополк-Четвертынский И.А.** (ИЯ РАН). Проблемы перевода и амбивалентность смысла в литературных памятниках на аккадском и шумерском языках (*Энума Элиш, Эпос о Нинурте*).
- Счётчикова (Заглубоцкая) Т.А.** Безумие Абу Бакра Шибли по *Антологии святых* 'Аттара.
- Торопыгина М.В.** Горные розы и голоса лягушек: читая гравюру Андо Хиросигэ (1797-1858).
- Тюлина Е.В.** Особенности описания пространства и измерений в трактатах по архитектуре (*васту-видье*) в канонических пуранах.
- Ульянов М.Ю.** (ИСАА МГУ). О переводе и интерпретации названий ряда социальных групп периодов Чуньцю (771–453 г. до н.э.): к вопросу о *гожэнь*.
- Целуйко М.С.** (НИУ ВШЭ). «Гадательный текст» 128-й главы *Шицзи* Сыма Цяня и мантические тексты *Жи шу* из Шуйхуди: проблема перевода гадательных терминов.
- Чалисова Н.Ю.** (ИБКА РГГУ, ШАГИ РАНХиГС). Концепт «рассыпанное» (*parīṣān*) в персидских поэтических образах: нарушенная гармония и утерянное единство.
- Шелестин В.Ю.** Гибель Эблы и Вавилона в эпосах XVI-XV вв. до н.э.: в поисках победителя.
- Янковская А.А.** (МАЭ РАН, СПб.). Ибн Баттута о Суматре и Малаккском полуострове.

* * *

IV Проблемно-методологическая конференция

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА: проблемы перевода и интерпретации

Памяти Георгия Федоровича ГИРСА (1928-1994)

27–29 октября 2014 г.

Вступительное слово — чл.-корр. РАН **В.М.Алпатов**.

- Афанасьева Е.Н.** (ИМЛИ РАН). Проблемы перевода и интерпретации произведений Акатдамкёнга — основоположника психологической прозы на тайском языке.
- Бабин А.Н.** (ГИИ). Рагамала. Текст и изображение в индийской традиции визуализации музыкального.
- Бадмацыренова Н.Б.** (Бурятский ГУ). Специфика фразеологического калькирования в монгольском словаре *Мукаддимат ал-Адаб*.
- Баялиева Е.Ф.** Новый источник по истории Китая — Кодекс *Чжичжен Тяогэ* 至正條格 (Династия Юань).
- Белова А.Г.** Письменные памятники о бесписьменном языке (арабско-йеменская традиция).
- Воробьева Д.Н.** (ГИИ). Карлики в древнеиндийском религиозном искусстве: аспекты интерпретации.
- Герасимова А.С.** Слово о Г.Ф. Гирсе.
- Горяева Л.В.** Правда и вымысел в малайских повестях о сподвижниках пророка Мухаммада («Повесть о радже Хандаке»).
- Гулидова Д.Н.** (ИСАА МГУ). *Šarḥ al-Mufaṣṣal* Ибн Йа'иша как памятник средневековой арабской грамматической мысли.
- Денисова Т.А.** Критерии достоверности и элементы авторского критицизма в хронике Раджи Али Хаджи *Тухфат ан-Нафис* «Драгоценный дар».
- Десницкий А.С.** Метафора как переводческая проблема (на библейском материале).
- Зайцев И.В.** Фатимидский *тарш/тырс* из собрания Ивановского государственного историко-краеведческого музея им. Д.Г.Бурылина: к атрибуции памятника ранней арабской печати.
- Зотова И.В.** (Москва). Памятник голкондской школы поэзии XVII века — маснави *Пхулбан* Ибн Нишати.
- Колганова Г.Ю.** «Стандартные надписи» Ашшурнацирапала II в Кальху.
- Крутиков М.** (США) Бинокулярный «ориентализм» в текстах еврейских авторов рубежа XIX–XX вв.
- Лахути Л.Г.** «Человек и его окрестности» в поэмах Фарид ад-Дина 'Аттара: проблемы интерпретации и перевода.
- Лахути С.В.** (РГГУ). Письма из *Шахнаме* Фирдоуси в столкновении с реальностью.
- Левченко Е.Н.** (независ. иссл.). Особенности перевода песен эпохи Нары (на примере песен *Кодзики* и *Ниппон Сёки*).

- Лепехова Е.С.** О понятии *санкан* «тройное восприятие» в трактатах школы Тэндай.
- Лидова Н.Р.** (ИМЛИ). *Натъяшастра* как литературный памятник: текстология, датировка, состояние рукописной традиции.
- Машхадирафи Ф.** (Иран). Обращение Велимира Хлебникова к древнеиранским мифологическим героям в стихотворениях «Дуб Персии» и «Кавказуонец».
- Микульский Д.В.** *Та'рих* «История» османского офицера Хасана Аги ал-'Абда (первая треть XIX в.): введение в изучение памятника.
- Муртазин М.Ф.** (НИУ ВШЭ). Проблемы перевода и интерпретации тафсира — толкования Корана Абу Джа'фара ибн Джарира ат-Табари (839-923) *Джами' ал-байан фи/'ан та' вил ай ал-кур'ан*.
- Новикова Н.А.** (ГИИ). Образы небесных музыкантов в живописи Дуньхуана и сутрах амидаизма: слово как источник визуального.
- Офертас С.Ч.** Опровержение исходной посылки в споре об *атмане*. Противник или союзник буддист для Утпаладевы и Абхинавагупти в трактате *Ишвара-прагьябхиджня-винаршини*.
- Полян А.Л.** (ИСАА МГУ). *Пюот*: структура стихотворного центона на иврите.
- Попова Г.С.** Трудности перевода «Канона записей» Шу-цзина.
- Пригарина Н.И.** Жизнь слова: мотив в персидской литературе.
- Рогов М.А.** (Гос. ун-т «Дубна»). Конвергенция культур в отношении к риску. Шифр Rogovian астрологических арабско-персидских талисманов и немецкой репродукции XVI века.
- Руденко Н.В.** (КНР). «Эссе о детском сердце» Ли Чжи: анализ философских идей.
- Святополк-Четвертынский И.А.** Проблемы перевода и амбивалентность смысла в литературных памятниках на аккадском и шумерском языках (*Энума Элиш*, «Эпос о Нинурте»).
- Счётчикова (Заглубоцкая) Т.А.** Зикр Бишра Хафи в контексте творчества 'Аттара.
- Торопыгина М.В.** Классическая японская поэзия: сочинение стихотворений на заданную тему (на материале *Сётэцу моногатари*, XV в.).
- Тюлина Е.В.** Переосмысление древнего мифа в *Махабхарате* и *Матсьяпуране* (на примере «Сказания о Савитри»).

Усман М.З. (Muhammad Zayniy Uthman, CASIS UTM, Малайзия). Стела из Тренггану: как ал-Аттасу удалось дать ее точную датировку.

Федорова Ю.Е. Специфика философского анализа поэтического текста: на материале поэмы Фарид ад-Дина 'Аттара «Язык птиц» (XII в.).

Чалисова Н.Ю. (ИВКА РГГУ, ШАГИ РАНХиГС). Красота по-персидски: к проблеме генезиса поэтических описаний.

Чеснокова Н.А. (РГГУ). *Тхэнниджи* 擇里志 «Описание избранных деревень», 1751: заголовок произведения и его содержание.

* * *

V Проблемно-методологическая конференция

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА: проблемы перевода и интерпретации

Памяти Магомеда-Нури Османовича ОСМАНОВА
(1924–2015)

26–28 октября 2015 г.

Вступительное слово — чл.-корр. РАН **В.М. Алпатов**.

Абдулмаджидов Р.С. (ИИАЭ ДНЦ РАН). Критика «салафизма» в сочинении суфийского шейха Мухаммада *ал-Асали ал-Аджвиба ал-Асалийя фи радди шубах ал-ваххабиййа* «Ответы ассабца для опровержения ваххабитских сомнений».

Бабкова М.В. (ИВ РАН). Прямая передача учения и трактат До:гэн «Буддийские сутры».

Браташова С.А. (Саратов). Проблемы перевода и интерпретации «измерений» Понта Евксинского у Геродота.

Ганеева Л.Д. (ИСАА МГУ). «Хроника Мыанг Нгын Янг Чиангсэн»: первые результаты исследования.

Гущян Л.С. (РЭМ, СПб). Музейные документы РЭМ как исторический источник (по материалам экспедиции А.А. Миллера в Ванскую область 1916 г.).

Демченко М.Б. (РПУ им Св. Иоанна Богослова). Особенности использования лексем суфийского происхождения в средневековой североиндийской мистической поэзии (на примере поэмы Югалананьи Шарана *Шри Намаканти*).

Денисова Т.А. Арабские персоналии в мусульманской историографии Джохора XVIII–XIX вв.: два интересных уточнения.

- Зарубина Е.Д.** Ритуальные формулы и устойчивые сочетания в рукописи гадательной книги *Магид давар* (НИОР РГБ 71 №1072).
- Зельницкая Р.Ш.** (РЭМ, СПб). Абхазская традиционная терминология в музейной документации РЭМ (по материалам экспедиции А.А. Миллера в Абхазию в 1907 г.).
- Зубова О.И.** Осирис-царь и Царь-Осирис в текстах пирамид.
- Ибрагимова З.Б.** (ИИАЭ ДНЦ РАН). Проблема «лжешейхства» в дагестанских арабоязычных полемических сочинениях начала XX в.
- Качан С.А.** (НиЖГУ). Хатхор как женское дополнение бога Хора.
- Лахути Л.Г.** Национальный персидский эпос между суфийской традицией и доисламским прошлым Ирана.
- Лебедева О.И.** (РГГУ). Статья Тояма Сёити «Будущее японской живописи» в контексте искусствоведческих дискуссий рубежа XIX–XX вв.
- Левченко Е.Н.** (независ. иссл.). *Макура-котоба* в древнеяпонском языке: морфология, семантика, герменевтика.
- Магомедова З.А.** (ИИАЭ ДНЦ РАН). Письма наибов Дагестана как источники по социально-экономической и политической жизни дагестанского общества середины XIX в. (по материалам Рукописного Фонда ИИАЭ ДНЦ РАН).
- Микульский Д.В.** Тунисские издания простонародных (т.н. «желтых») книг: из личной коллекции.
- Мингазов Ш.Р.** (независ. иссл.). Иоанн Никиусский: последствия ошибочного перевода источника.
- Носов Д.А.** (ИВР РАН, СПб.), **Почекаев Р.Ю.** (НИУ ВШЭ, СПб.). Значение монгольских переводов российских правовых актов для изучения монгольского права XVIII – начала XX вв. (по документам из коллекции ИВР РАН).
- Османо́ва М.Н.** (ИИАЭ ДНЦ РАН). *Фихрист ал-кутуб* типографии М. Мавраева *ал-Матба'а ал-Исламийа* как источник по истории культуры Дагестана начала XX в.
- Офертас С.Ч.** Неужто Богиня говорит во сне? Разрешение трудностей употребления перфекта в *Паратришикавиваране* Абхинавагупты.
- Панова О.С.** (ИВКА РГГУ). Что текст может рассказать о его авторе, когда источники молчат?
- Пригарина Н.И.** Вклад М.-Н.О. Османова в изучение персидской поэтики.
- Пронина Ю.А.** Тексты пирамиды Пепи I: проблемы и перспективы изучения.

- Машхадирафи Ф.** (Иран). Сюжетное сходство поэмы «Медлум и Лейли» Велимира Хлебникова с персидскими фольклорными версиями «Лейли и Меджнун».
- Рашковский Б.Е.** (ВГБИЛ). Вступление («Таблица народов») к арабскому переводу книги *Иосиппон* как источник по истории раннесредневековой Европы.
- Саитбатталов И.Р.** (БашГУ). Проблемы и перспективы изучения арабографических письменных памятников Башкортостана средствами компьютерной филологии.
- Сахокия М.** (ТГУ, Грузия). Опыт литературного перевода древнеперсидских надписей: Ахемениды по-грузински.
- Смагина Е.Б.** Названия драгоценных камней в Библии и апокрифах: проблемы перевода.
- Стрижак У.П.** (МГПедУ). Когнитивная интерпретация японского поэтического текста (на материале сборника «Сто стихотворений ста поэтов»).
- Торопыгина М.В.** «Авторское право» в японской средневековой поэзии: список «слов, имеющих хозяина» (*нуси ару котоба*) Фудзивара-но Тамэизэ (1198–1275).
- Тюлина Е.В.** Скульптура и жертвоприношение (по текстам о строительстве и изобразительном искусстве из *пуран*).
- Халиф Муаммар** (CASIS UTM, Малайзия). Раджа Али Хаджи о политике и государственном устройстве: рукописи *Тамарат ал-Мухиммах* и *Мукаддима фи Интизам Вазаиф ал-Малик*.
- Целуйко М.С.** (НИУ ВШЭ). Слои и структурно-жанровые группы в тексте «Основных записей о деяниях царства Цинь», 5й главы «Исторических записок» Сыма Цяня.
- Чалисова Н.Ю.** (РГГУ, ШАГИ РАНХиГС). Суфийский *nafs* как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода.
- Шехмагомедов М.Г.** (ИИАЭ ДНЦ РАН). Апологетика суфизма в трудах дагестанских богословов конца XIX – начала XX вв.: краткий обзор источников.
- Янковская А.А.** (МАЭ РАН, СПб). Путешественники и компиляторы: «рассеянное» авторство в средневековой арабской географической литературе.

К интерпретации терминов *чихрагушайи* и *чихранами* в могольской миниатюрной живописи

Ю.Г. Атманова

У истоков формирования могольской школы живописи стояли иранские миниатюристы, приглашенные в 1550-х годах из Сефевидской империи падишахом Хумаюном (1530–1540, 1555–1556). Именно они, как принято считать, генерировали могольскую практику, привнеся туда технологические особенности иранской и среднеазиатской миниатюры¹. Вместе с тем своим генезисом и последующим расцветом могольская школа живописи обязана не только иранским миниатюристам, но также и талантливым художникам-индийцам, которых по всей Индии с большим энтузиазмом собирал для своей художественной мастерской (*тасвирхана*) падишах Акбар (1556–1605), сын падишаха Хумаюна². Индийские мастера обогатили могольскую миниатюру самобытными традициями местных живописных школ³. В придворных мастерских происходил обмен опытом, вырабатывались единые технические приемы и эстетические принципы. Все это, в свою очередь, помогло оформиться единому своеобразному стилю, ставшему отличительной чертой могольской миниатюрной живописи практически с самого начала ее возникновения.

¹ При этом не стоит забывать, что в период Делийского султаната в Индии уже были знакомы с традициями иранской и среднеазиатской миниатюры.

² Действовала ли при делийском дворе Хумаюна постоянная художественная мастерская, точных сведений в источниках не имеется. Дело в том, что правитель умер всего через полгода после возвращения себе делийского престола, по всей видимости, не успев наладить работу своих придворных мастерских и пригласить на службу художников-индийцев. Известно только, что в свите падишаха, когда он из Кабула переезжал в Дели в 1555 г., находился глава шахской библиотеки (*даруга-йи китабхана*) Хашим Хайни, в прямые обязанности которого должен был входить контроль за *тасвирхана*, являвшейся неотъемлемой частью *китабхана* [Verma 1996: 49].

³ В Индии были свои давние традиции миниатюрной живописи (на пальмовом листе, а потом и на бумаге) и свои искусные мастера.

В художественной мастерской падишаха Акбара было переписано и украшено живописью (проиллюстрировано) большое число рукописных книг, среди которых были поэтические произведения прославленных иранских классиков, занимательные переводы-переложения древнеиндийского санскритского эпоса, а также хроникальная и мемуарная литература. В это время нормой являлся «цеховой» подход, когда над одной миниатюрой могло трудиться от двух до четырех художников¹. Нужно заметить, что в могольской живописной практике никогда не существовало столь крайней степени разделения труда, как в Европе, где были свои «специалисты по воротникам, орденам и кружевам» [Золотов 1968: 14]. Специализация могольских мастеров была продиктована не узко формальными причинами, а технической (*тарх* и *'амал*) и идейной (*чихранами* и *чихрагушайи*) спецификой миниатюрного произведения. В «Установлениях Акбара» Абу-л-Фазл, перечисляя профессиональные достоинства художника Басавана, упоминает четыре специализации, в которых этот мастер «не имел себе равных»: составление композиции (*ṭarrāhī*), письмо лиц (*ṣihraguṣāyī*), живописное исполнение (*rangāmīzī*) и создание портретных образов (*mānandnigārī*) [Абу-л-Фазл 1993: 117]. Две специализации — составление композиции и работа красками — являлись основополагающими и неотъемлемыми в художественной практике. Две другие — написание лиц и портретное изображение — определились со временем в связи с зарождением в могольской живописи портретного жанра.

Четыре художественные специализации упоминаются и на полях могольских миниатюр, иллюстрирующих рукописи (как правило, нижнем). Специально назначенные падишахом Акбаром писцы-*катибы* должны были делать особые надписи (красными или черными чернилами) с указанием имени художника и выполненной им части работ — своеобразные подписи художников, но только сделанные третьими

¹ Мы исходим из данных о четырех известных специализациях времени Акбара. В миниатюрах же встречаются надписи с указанием имен максимум трех художников, совместно работавших над одной композицией.

лицами. Имя художника, наметившего композицию, следовало после слова «композиция» (*tarh*). Имя того, кто расписывал миниатюру красками, следовало за словом «исполнение» (*amal*) или «работа красками» (*rangāmīzī*, букв. «смешивание красок»). Имена же тех, кто писал портреты исторических персон и лица вымышленных/второстепенных персонажей, упоминались после терминов *čihranāmī* и *čihragušāyī*.

В англоязычных искусствоведческих исследованиях принято рассматривать термины *чихрагушайи* и *чихранами* как синонимичные понятия, относящиеся к сфере портретного жанра. Однако при более пристальном изучении могольской миниатюры времени Акбара, особенно сопровождающих ее надписей-подписей, можно прийти к выводу, что термины эти подразумевали все же различную специализацию художников-миниатюристов, хотя оба были связаны с искусством лицевого письма¹. Мы полагаем, что термин *čihranāmī* (*nāmīčihra/nāmī/čihranāmīkār*), который буквально можно перевести как «лицо с именем»² или «известное/именитое лицо», обозначал изображение реально существующих либо некогда существовавших людей — конкретных исторических персонажей, чьи имена были названы в тексте иллюстрируемой хроники. Художник старался изобразить такого персонажа «с именем» по возможности достоверно, придавая его образу портретные черты. Второй термин — *čihragušāyī* (букв. «снятие покрывала с лица») — называл уже специализацию художника, который писал лица «без имени», т.е. либо вымышленных героев, либо второстепенных, «неименитых» персонажей, среди которых могли быть и исторические лица (например, в сценах *дарбаров* и *маджлисов*). В задачу этого художника не входила передача портретного сходства, персонажи обретали свой визуальный облик благодаря воображению ма-

¹ В свое время А.Ю. Казиев высказал предположение о том, что в иранской миниатюрной живописи термины *чохра-араи*, *чохра-пардази* и *чохра-гушаи* могли иметь «свое специфическое значение, в области искусства лицевого изображения» [Казиев 1966: 107].

² Быть «с именем» в ираноязычной лингвокультуре подразумевало положительную коннотацию и означало «иметь доброе имя, добрую славу» (*nām āvardan* «приобрести имя, прославиться»; ср. также синонимичные дериваты: *nāmī*, *nāmdār*, *benām*, *nāmāvar* «славный, известный, знаменитый, именитый»).

стера¹. В качестве доказательства того, что слово *чихрагушайи* не предполагало тождества с понятием «портрет», можно привести тот факт, что данный термин встречается не только в иллюстрациях к хроникальной литературе, но и в миниатюрах к художественным произведениям, где все персонажи являются вымышленными², в то время как термин *чихранами* можно встретить исключительно в иллюстрациях к историческим и мемуарным сочинениям³.

Интересно, что индийский исследователь С.П. Верма в своем каталоге-справочнике определяет *чихранами* как портрет августейшей особы (portrait of Emperor or prince; august portrait), хотя приводит буквальный перевод этого слова — «известное лицо» (illustrious face) [Verma 1994: xv, 60]. Важно отметить, однако, что к известным лицам могли относиться не только августейшие особы, но и такие высокопоставленные персоны, как эмиры, военачальники и другие высокие сановники, что может быть достаточно убедительно подтверждено надписью, сопровождающей одну из миниатюр рукописи *Акбар-нама: ċihranāmī-yi hašt šūrat-i Mādhav* «портреты восьми лиц [художника] Мадхава» (VA, IS.2:114–1896). Здесь вполне определенно заявлено, что художник написал портреты восьми персонажей, а именно правителя, послов и вельмож, имена которых известны из текста рукописи и написаны *катибом* на боковом поле миниатюры. Содержание надписи непрямо указывает и на то, что изображение остальных безымянных персонажей, не относящихся к группе из восьми персон «с именем», выполнено рукой уже другого художника, что косвенно подтверждает наличие второй специализации в области искусства лицевого письма.

¹ Хотя, возможно, на этот счет не было строгих ограничений, и художник при желании мог наделить своих персонажей чертами реальных людей (потренировать руку на «штудиях»).

² Анализ основан на данных, приведенных в каталоге-справочнике С.П. Вермы [Verma 1994]. См. также таблицу в конце статьи.

³ Исключение составляет только одна подпись к миниатюре, которая иллюстрирует древнеиндийский эпос *Махабхарата*, получивший при переводе на персидский язык название *Разм-нама*. Эта миниатюра, однако, является копией XVIII в., а, как хорошо известно, в то время терминология могла быть неточной (см. табл., № 29).

Существует еще один факт, который уже прямо свидетельствует о смысловой дифференциации *чихрагушайи* и *чихранами*. В одной из миниатюр рукописи *Акбар-нама* оба термина появляются вместе, ясно указывая на две различные специализации: *čihranāmī-yi manohar*, *čihragušāyī-yi anant*¹ (CBL, In 03.32b). В композиции на фоне многочисленных типизированных образов (*чихрагушайи*), написанных художником Анантом, сильно выделяется своей конкретикой и жизненной достоверностью портретный образ падишаха Акбара (*чихранами*), созданный талантливым художником и известным портретистом Манохаром. Оба термина снова появляются вместе в предварительной надписи одной из миниатюр рукописи *Бабур-нама*: *čihragušāyī, nāmī-yi tulsī kalān* (BL, Or 3714 f. 306r). Интересно отметить, что в данном случае обе специализации приписываются одному художнику — Тулси Калану.

У терминов *чихранами* и *чихрагушайи* были свои синонимичные замены. Вместо *чихрагушайи* могли быть использованы слова *šūrat* ‘лицо/образ’ и *čihra* ‘лицо’, которые также употреблялись *катибами* в надписях на полях миниатюр. Термин *сурат*, однако, можно встретить и в надписях к одиночным портретам того времени. Важно подчеркнуть, что здесь он уже использовался для указания того, кто изображен, а не того, кто создал портретный образ. Лексема *сурат* не несла в себе информацию о портретном изображении или сходстве, обозначая изображение вообще, т.е. любой образ — и жизненно достоверный, и вымышленный. Возможно, что термины *чихрагушаи* и *чихра* тоже могли в некоторых случаях обозначать любое лицевое изображение.

Синонимичным вариантом *чихранами* являлся термин *mānand-nigārī*, употребленный Абу-л-Фазлом при характеристике художника Басавана, о чем уже говорилось выше. Слово является композитом и состоит из двух компонентов: *mānand* ‘подобие, сходство’ и *nigār*

¹ Основываясь на этом факте, Дж. Сейллер справедливо заметил, что *чихранами* могла подразумевать особое направление в специализации *чихрагушайи*, однако исследователь связывает обе специализации с портретом [Seyller 1987: 249]. С.П. Верма придерживается в общем того же мнения [Verma 1994: 20].

‘пишущий, изображающий’. Его буквальный перевод может звучать как «изображение подобия»; иначе говоря, этот термин должен был подразумевать создание портретных образов. Наше предположение может быть подкреплено тем обстоятельством, что определение *mānand* (‘похож’) использовал могольский падишах Джахангир (1605–1627) в надписях, оставленных им на портретах августейших особ. Таким образом падишах отмечал высокую степень мастерства художника-портретиста, способного предельно точно передать жизненное сходство. Так, на миниатюре с изображением султана Данияла работы Манохара он написал, что портрет «похож» (*mānand*) [Welch et al. 1987: илл. 18]. В случае же с портретом раджи Сураджа Сингха, созданным Вишну Дасом, падишах поставил более высокую оценку, написав, что образ «очень похож» (*bisyār mānand*) [Das 1998: илл. 3].

Статус художника, специализирующегося на изображении «лиц с именем», был намного выше статуса того, кто писал вымышленных либо второстепенных персонажей. Об этом может свидетельствовать количественное неравенство при употреблении данных терминов в надписях-подписях к миниатюрам. Так, *чихранами* и его варианты встречаются намного чаще, чем *чихрагушайи*, *сурат* или *чихра* (см. табл.: соотношение 62 к 13). Изображение исторических персонажей «с именем» поручали только способным к данному виду творчества художникам, многие из которых были уже опытными и известными мастерами. Например, в иллюстрировании рукописи *Акбар-нама* из Музея Виктории и Альберта принимало участие около шестидесяти семи могольских художников¹, и только десятерым из них было доверено письмо лиц «с именем». Из этих десяти художников шестеро работали также над составлением композиции, что относилось к привилегированному роду занятий — в сравнении с *рангамизи*, которая доверялась и начинающим мастерам — и требовало от миниатюриста не только верной руки, но и особого таланта.

¹ Из надписей с полей миниатюр известно шестьдесят девять имен [Stronge 2002: 174–175]. Как предполагает С.П. Верма, некоторые имена, хотя и имели различное написание, но относились к одной личности (*Нанд* и *Нанди*, *Читар* и *Читра*) [Verma 1994: 119, 311].

Следует заметить, что прижизненные образы (специализации *чихранами*) в могольских миниатюрах времени Акбара не всегда можно классифицировать как портретные. Разная степень индивидуализации зависела от времени создания миниатюры. В 1580-е годы, когда работа над иллюстрированием историко-хроникальной литературы только начиналась, реальные черты исторических персонажей были еще довольно слабо отражены художниками, тяготевшими по привычке к традиционным приемам типизации и обобщения. Но десятилетие спустя картина уже существенно поменялась: при изображении своих современников художники стали более внимательно приглядываться к своим моделям, что выразилось в более достоверной передаче характерных особенностей изображаемой личности. Между тем то, насколько ярко были переданы индивидуальные черты персоны «с именем», зависело не только от времени написания миниатюры, но также было напрямую связано с творческим потенциалом и мастерством самого художника-портретиста. В миниатюрах одной и той же рукописи подчас можно встретить и прекрасно выписанные рукой одаренного мастера изысканные портреты и менее профессионально исполненные образы, принадлежащие менее талантливому художнику. В связи с этим некоторые изображения одной и той же исторической персоны из одного и того же манускрипта можно с уверенностью назвать портретными, тогда как другие следует рассматривать как индивидуализированные.

Подводя итог всему вышесказанному, можно с достаточно высокой степенью уверенности утверждать, что термины *чихранами* и *чихрагушайи* имели свое специфическое значение и называли различные специализации в области искусства лицевого письма (условно — портретное и непортретное изображение). Поскольку среди лицевых изображений в иллюстрациях к хроникам, созданным в мастерских Акбара, встречаются не только синхронные данному времени лица, но и изображения исторических личностей других эпох (Чингизидов, Тимуридов и др.), то вполне логично допустить, что в тот период существовало несколько подходов к изображению человека: в специализации *чихрагушайи* — непортретный образ, зачастую созданный во-

ображением самого художника; в *чихранами* — прижизненный портрет или реконструированный/инвентированный портретный образ известной исторической персоны.

Список художников специализации *чихранами* и *чихрагушайи*¹

№	Художник	Манускрипт	Терминология	Стр/№
1	Анант	Акбар-нама (CBL)	<i>čihragušāi</i>	60/13
2	Басаван	Акбар-нама (VA)	<i>ṭarḥ, nāmīčīhrakār</i> ²	89/85
			<i>čīhranāmī</i>	90/95
			<i>čīhranāmī</i>	91/96
		Акбар-нама ³ (FGA) (Верма: <i>Babur-nama</i> ?)	<i>nāmī čīhra</i>	243/29
		Джами ат-таварих (GPL)	<i>ṭarḥ va čīhranāmī</i>	88/71
3	Бхагван	Джами ат-таварих (GPL)	<i>čīhra</i>	96/32
4	Бхимджив	Неизвестно. Сюжет: завоевание Хумаюном Гуджарата (CAM)	<i>čīhranāmī</i>	101/15
5	Джаганнатх	Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	<i>čihragušāyī</i>	192/1
6	Дханрадж	Хамса Низами (BL)	<i>čīhra</i>	135/3
7	Дхарамдас	Бабур-нама (CEB)	<i>nāmīčīhra</i>	139/31
		Джами ат-таварих (GPL)	<i>čīhranāmī</i>	138/21
			<i>ṭarḥ va čīhranāmī</i>	138/22
		Чингис-нама (WAM)	<i>čīhranāmī</i>	138/23
8	Ибрахим Кахар	Дараб-нама (BL)	<i>čihragušāyī</i>	197/1
9	Камал Чела	Джами ат-таварих (GPL)	<i>čīhranāmī</i>	198/1
10	Кесав	Акбар-нама (VA)	<i>čīhranāmī</i>	205/21
			<i>čīhranāmī</i>	205/22
11	Кесав Калан	Акбар-нама (VA)	<i>ṭarḥ va nāmī čīhra</i>	208/40

¹ Таблица составлена на основе данных, приведенных в каталоге-справочнике С.П. Вермы [Verma 1994]. Последний столбец содержит ссылки на сам каталог (указаны номер страницы и номер в списке перечисленных С.П. Вермой миниатюр).

² Здесь и далее подчеркнута терминология, исправленная нами в соответствии с надписями на полях миниатюр (доступных нам для проверки).

³ Уточнено: [http://www.asia.si.edu/collections/edan/object.php?q=fsg_F1945.27] (20.07.2016).

12	Лал	Бабур-нама (VA)	<i>nāmī</i>	228/98
		Джами ат-таварих (GPL)	<i>ṭarh va nāmīčihra</i>	227/85
			<i>ṭarh va čihra</i>	226/84
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	<i>čihranāmī</i>	224/38
13	Мадхав	Акбар-нама (BL)	<i>čihranāmī</i>	237/34
		Акбар-нама (VA)	<i>čihranāmī</i>	237/27
			<i>nāmīčihra</i>	237/28
			<i>nāmī</i>	237/29
			<i>čihranāmī</i>	237/30
			<i>čihranāmī-yi hašt šūrat</i>	237/31
		Джами ат-таварих (GPL)	<i>šūrat</i>	235/13
			<i>čihranāmī</i>	236/14
			<i>čihranāmī</i>	236/15
			<i>čihranāmī</i>	236/17
			<i>čihranāmī</i>	236/18
			<i>čihranāmī</i>	236/19
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	<i>čihranāmī</i>	235/9
14	Мадхав Хурд	Акбар-нама (VA)	<i>čihranāmī</i>	240/13
			<i>čihranāmī</i>	240/14
		Бабур-нама (BL)	<i>čihranāmī</i>	(f. 295r)
15	Манохар	Акбар-нама (CBL)	<i>nāmīčihra</i>	250/17
		Джами ат-таварих (GPL)	<i>čihranāmī</i>	250/11
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	<i>čihranāmīkār</i>	249/3
16	Махеш	Джами ат-таварих (GPL)	<i>čihranāmī</i>	242/21
17	Мискин	Акбар-нама (VA)	<i>ṭarh, nāmīčihra</i>	284/40
18	Мискина	Акбар-нама (VA)	<i>ṭarh va nāmīčihra</i>	289/25
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	<i>čihranāmī</i>	288/3
19	Мукунд	Акбар-нама (VA)	<i>čihranāmī</i>	307/43
		Джами ат-таварих (GPL)	<i>čihranāmī</i>	306/35
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	<i>čihranāmīkār</i>	305/19

20	Нанха	Акбар-нама (VA)	<i>čihranāmī</i>	316/25
		Бабур-нама (VA)	<i>čihranāmī</i>	316/22
		Джами ат-таварих (GPL)	<i>čihranāmī</i>	315/15
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	<i>čihra</i>	314/1
		Хамса Низами (СК)	<i>čhtrakār</i>	315/11
21	Нарсингх	Акбар-нама (BL)	<i>nāmīčihra</i>	321/8
			<i>čihranāmī</i>	321/9
			<i>čihranāmī</i>	321/10
			<i>čihranāmī</i>	321/11
			<i>čihranāmī</i>	321/12
			<i>čihraguṣāyī</i>	321/13
		Тарих-и алфи (FGA)	<i>nāmīčihra</i>	321/3
22	Санвала	Акбар-нама (VA)	<i>čihra</i>	344/29
		Акбар-нама (BL)	<i>čihranāmī</i>	345/38
		Джами ат-таварих (GPL)	<i>čihranāmī</i>	343/16
			<i>čihranāmī</i>	343/17
			<i>čihranāmī</i>	343/18
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	<i>čihranāmī</i>	342/3
23	Сурдас	Акбар-нама (BL)	<i>čihraguṣāyī</i>	359/12
24	Тара	Джами ат-таварих (GPL)	<i>čihranāmī</i>	364/14
25	Тулси Калан	Бабур-нама (BL)	<i>čihraguṣāyī, nāmī</i>	(f. 306r)
		Тарих-и хандан-и Тимурия (KBOPL)	<i>čhtrakār</i>	370/2
26	Фаррух	Чингис-нама (частная коллекция)	<i>ṭarḥ va čihranāmī</i>	145/13
27	Хемкаран	Джами ат-таварих (CD)	<i>čihranāmī</i>	284/34
28	Чатурбхудж	Дараб-нама (BL)	<i>čihraguṣāyī</i>	118/9
29	Шанкар (?)	Разм-нама (CCJ)	<i>čihranāmī</i>	97/44

Список литературы

Абу-л-Фазл 1993 — *Abul-Fazl-i 'Allāmī. The Āīn-i-Akbarī* / Ed. by H. Blochmann. Vol. I. Frankfurt, 1993.

Золотов 1968 — Золотов Ю.К. Французский портрет XVIII века. М., 1968.

Казиев 1966 — Казиев А.Ю. Художественно-технические материалы и терминология средневековой книжной живописи, каллиграфии и переплетного искусства. Баку, 1966.

Das 1998 — *Das A.K.* Bishandas: “Unequalled in his Age in Taking Likenesses” // *Mughal Masters: Further Studies* / Ed. by A.K. Das. Mumbai, 1998. P. 113–133.

Seyller 1987 — *Seyller J.* Scribal Notes on Mughal Manuscript Illustrations // *Artibus Asiae*, 1987. Vol. 48, № 3/4. P. 247–277.

Stronge 2002 — *Stronge S.* Painting for the Mughal Emperor: The Art of the Book, 1560–1660. L., 2002.

Verma 1994 — *Verma S.P.* Mughal Painters and their Work: A Biographical Survey and Comprehensive Catalogue. New Delhi, 1994.

Verma 1996 — *Verma S.P.* Some problems of the Mughal School of Art: Ascriptions, Duplicate Versions and Modern Attributions // *Art and Culture: Endeavours in Interpretation*. Ed. by A.J. Qaisar and S.P. Verma. New Delhi, 1996.

Welch et al. 1987 — *Welch S.C., Schimmel A.M., Swietochowski M.L., Thackston W.M.* The Emperors' Album: Images of Mughal India. N.Y., 1987.

Список сокращений

BL – British Library, London

CAM – Cincinnati Art Museum, Ohio

CBL – Chester Beatty Library, Dublin

CCJ – Collection of Sir Covasji Jehangir, Bombay

CD – Collection of M. Demotte, Paris

CEB – Collection of Edwin Binney 3rd, Brookline

CK – Keir Collection, Pontresina

FGA – Freer Gallery of Art, Washington

GPL – Gulestan Palace Library, Teheran

KBOPL – Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna

VA – Victoria & Albert Museum, London

WAM – Walters Art Museum, Baltimore

Крузенштерновский список «Малайских родословий» (редакции и датировка)

Ахмат Адам¹

«Малайские родословия» (*Sulalat-us-salatin* [SS], или *Sejarah Melayu*) — самое раннее (не считая «Повести о раджах Пасея») из числа дошедших до нас сочинений, принадлежащих перу малайского автора. Об исключительном значении этого памятника для малайцев можно судить по тому, что оно сохранилось не менее чем в 33 версиях — и кратких, и более пространных. Этим можно объяснить различия между текстами, как в сфере языка и стилистики, так и в толковании происходящего, в упоминании того или иного деятеля, в добавлениях к отдельным эпизодам и описанию событий. Немало различий было обусловлено индивидуальными особенностями копиистов, их небрежностью при чтении, орфографическими ошибками, возникающими при переписывании текста с исходной рукописи (протографа). И поныне многие ученые считают, что ближе всего к исходной, древнейшей рукописи памятника находится рукопись Раджи Бунгсу (более известная как рукопись Raffles № 18) [Tuuk 1866: 1]. Вслед за Р.О. Винстедтом [Winstedt 1938], среди исследователей бытовало единодушное мнение, что данный список принадлежал перу человека по имени Тун Бамбанг, а источником для написания того, что стало затем именоваться *Седжарах Мелайю*, было «поведанное старыми людьми давних времен».

Хотя рукопись Raffles № 18 принято считать древнейшей рукописью SS, существует список, хранящийся в Институте восточных рукописей Санкт-Петербурга (Россия), достаточно старый и близкий по

¹ Автор посвятил эту работу критике текста рукописи *Сулалат-ус-салатин*, принадлежавшей Крузенштерну и ныне хранящейся в архиве Института восточных рукописей в Санкт-Петербурге. — Перевод доклада выполнен Л.В. Горяевой.

времени к Raffles № 18, но до сей поры не ставший предметом широкого обсуждения. Однако русская исследовательница-малаистка опубликовала работу, где рассматривала рукопись SS в историко-культурном плане [Ревуненкова 2008]. Но поскольку прочесть её написанный по-русски труд не просто, мы посчитали, что на вашей конференции можно обсудить этот вопрос.

Рукопись Крузенштерна была написана в Малакке в 1798 г. — это старейший манускрипт из числа когда-либо переписанных по заказу европейца, — и состоит из двух томов: в первом 106 листов (folio), во втором — 86 листов. Сочинение делится на 30 *джузов*, т.е. глав¹. Бумага голландского производства, из Амстердама, водяные знаки позволяют датировать ее 1794 г. Размер бумаги 26,5×20 см. Чернила черные². Арабские слова, имена султана и высших должностных лиц, вводные слова типа *Alkesah* или *Maka tersebutlah perkataan* «А теперь рассказ пойдет о ...» написаны красными чернилами. Размер текста 19×13,5 см. На двух последних страницах первого тома размер текста 10×9 см, а на двух последних страницах второго тома — 13×8 см. Страницы не пронумерованы, не считая карандашных пометок, которые, возможно, были сделаны позднее. Как и в большинстве малайских рукописей, здесь отсутствует титульная страница. Текст написан на обеих сторонах листа, *verso* и *recto*.

¹ Др. Ревуненкова ошибается, говоря что в рукописи 34 главы (рассказа). Каждую главу обычно обозначает вводное *Alkisah*. Деление на главы, сделанное д-ром Ревуненковой, как бы повторяет то, что сделал Шеллабер, и именно поэтому деление на главы не соответствует самой рукописи Крузенштерна. Так, например, история Баданга включена ею в главу 6, хотя это часть главы 5, как и в рукописи Raffles № 18. Также история о том, как Ханг Кестури и Ханг Туах дрались на *крисах*, была включена ею в главу 16, хотя на самом деле она входит в главу 12, та как плотно примыкает к истории о поездке малайских государей в Китай. Помимо ошибок в делении на главы д-р Ревуненкова также неверно прочла некоторые слова: *lembu putih* «белая корова/бык» как *kerbau putih* «белый буйвол», имя Раден Пура Ланго — как *Кирана Ланго*, а имя Тун Серри Лананга — *Махмуд* — как *Мухаммад*.

² Всю эту информацию, в т.ч. и прочую, связанную с описанием рукописи и самого текста, я заимствовал из книги д-ра Ревуненковой, а с переводом мне помог преподаватель русского языка, профессор, д-р Виктор Погадаев, за что я приношу ему глубокую благодарность. Возможные просчеты остаются только на моей совести.

Из заметок, где смешаны арабские и малайские слова, на последней странице первого тома рукописи явствует, что переписал ее в 1798 г. Хаджи Мухаммад Тахир ал-Джави, в сотрудничестве с Мухаммадом Закатом Лонгом и Ибрахимом Джамрутом¹. По всей видимости, их нанял для этого российский мореплаватель немецкого происхождения, который в июле 1798 г. находился на службе в британском флоте. Сей мореплаватель, Адам Йоханн Риттер фон Крузенштерн по болезни задержался в Малакке и некоторое время провел в этом городе, тремя годами ранее отвоеванном Англией у голландской Ост-Индской компании. В Малакке он узнал о существовании великого памятника малайской словесности — SS. Поскольку в замысел Крузенштерна входило изготовление копии какой-нибудь малайской рукописи, предназначавшейся в подарок его другу, Шуберту, работавшему в Петербургской Академии Наук, Крузенштерн нашел себе переписчиков. В 1802 г. Шуберт передал рукопись SS в библиотеку Академии, а именно — в Азиатский музей. В настоящее время она хранится в архиве Института восточных рукописей. О существовании ее стало известно лишь в 1819 г., когда академик Френ упомянул ее в своем описании коллекции Азиатского музея [Френ 1819: 15–16].

Подробную информацию о крузенштерновской рукописи SS до настоящего времени имеют немногие, в особенности это касается Малайзии и Малайского мира в целом. В данной статье я намереваюсь рассмотреть вопрос об «авторе» и о «возрасте» этой рукописи путем сравнения ее с рукописью Raffles № 18, которая, как считают, была переписана с самого древнего из сохранившихся манускриптов памятника. Для начала мне хотелось бы привести часть пролога, предваряющего повествование в обеих рукописях.

* * *

¹ *Джамрут* — яванская форма слова *zamrud* «изумруд». Возможно, Ибрахи́ма так прозвали, потому что он торговал изумрудами. По моему мнению, по меньшей мере один из копиистов рукописи 1798 г. был малайцем яванского происхождения — Мухаммад Тахир ал-Джави. Ибрахи́м «Изумруд», возможно, тоже был яванцем.

Рукопись Крузенштерна¹

Adapun kemudian dari itu, qa la faqih la haqir istaqsir yakni telah berkata fakir yang insan [sic. *insaf*] akan lemah keadaan dirinya dan singkat pengetahuannya dan pada suatu masa bahawa fakir duduk pada suatu majlis dengan [orang] besar-besar terlebih mulianya berkata-kata berkata-kata [sic.] bersidir [sic. *senda*] gurau; antara itu ada seorang orang besar terlebih mulianya dan lebih besar martabatnya daripada yang kala ini berkata pada fakir. «Hamba dengar a[da] hikayat Melayu dibawa oleh Orang sekelia [s-k-l-y, sic. *Kaya*] Sogoh dari Goa; barang kita perbaiki kiran-ya dengan istiadatnya sekali supaya diketahui oleh segala anak cucu kita yang kemudian daripada kita dan diingatkan oleh segala mereka itu. Syahdan adalah beroleh faedah ia daripadanya.

Setelah fakir menerngar [sic. *m-n-r-ng-r*] demikian, jadi beratlah atas segala anggota fakir *al lazi 'sir li* [sic.] '*alay jahli* [sic.] Tun Mahmud [*m-h-m-w-d*] namanya, Tun Seri Lanang timangannya, Paduka Raja gelar Bendahara, piut anak Orang Kaya Paduka Raja, cucu Bendahara Seri Maharaja, anak Seri Nara Diraja Tun 'Ali, anak baginda Mani Purindan *qadda sallahu sirrahum* Melayu bangsanya, dari Bukit Segunung [*s-g-n-ng*, sic. *Siguntang*] Maha Meru² ulu [*w-l-w*] Malakat negerinya, Batu [Sa]wal [sic. *Sawar*]³ *dar al-salam*. Demikian katanya: tatkala pada *hijrat u'n-nabi sallalLahu [alayhi] wasallam* seribu dua puluh sa tahun pada tahun Dal Awal pada dua belas hari bulan Rabi'ul-awal pada hari Khamis waktu dhuha [*dhuha*] pada ketika syamsu pada zaman kerajaan marhum mangkat di Aceh pada [sic. *paduka*] Seri Sultan 'Alauddin Ri'ayat Syah *zillullahi fi 'l 'alam*, anak Sultan Mahmud [*m-h-m-d*] Syah, cucu Sultan 'Alauddin, cicit Sultan Mansur Syah, piut Sultan Muzafer Syah, anak Sultan Muhammad [*m-h-m-d*] Syah al marhum *khalladallahu mulkahu wa sultannahu wa abbada 'adlahu wa ihsanahu*. sedang masa baginda bernegeri di Pase⁴ [*p-a-s-y*] Raja; dewasa itu datang pada hamba Seri Nara Wangsa yang bernama Tun Bambang anak Seri Agra [*a-k/g-r*]

¹ Здесь и далее транслитерация выполнена Ахматов Адамом.

² «Гора» (др.-яв., санскр.) — в индуистской мифологии центр Джамбудвипы и всего мира.

³ *Sawar* — препятствие.

⁴ Pase — разговорная форма слова *pasir* (песок, песчаная отмель)

[Zoetmulder 2000:13] Raja Patani menjunjungkan titah Yang Dipertuan Sultan Abdullah Mughayat [*m-gh-a-y-t*] Syah ibni Sultan ala Jalla 'Abdul Jalil Syah *fainna syarafal-makan wal-zaman*. Maka ia sesungguhnya kemuliaan tempat dan masa *wa zainul-majalisi ahlul-iman* dan ia perhiasan segala kedudukan orang beriman *madarijal ta'ati wal-ihsan*; dan ia memerangi¹ segala pengkah [*p-ng-k-h*]², ta'at, dan kebajikan³ *wa bad* [sic.] *fadhlahu wal-imtinan* dan dikekalkan Allah Ta'ala kiranya ia dengan 'adilnya pada segala negeri. Demikian bunyi titah baginda: «Bahawa beta minta perbuatkan hikayat Melayu pada Bendahara dengan isti'adatnya sekali supaya diketahui oleh segala anak cucu kita yang kemudian daripada kita; diingatkan oleh mereka supaya beroleh faedah daripadanya. Setelah fakir *al-lazi murakkabun 'ala jahili* maka fakir pergonjaklah [*p-r-k/g-n-j-k-l-h*]⁴ diri fakir pada mengusahakan dia; syahadan memohonkan taufik ke hadrat Tuhan sani' al-'alam, dan minta huruf kepada Nabi *sayyidil-anam*, dan minta afwah kepada keempat sahabat yang akram. Maka fakir kala 'alam [*k-a-l-a-'a-l-m*, sic. *karanglah*] hikayat ini *kama sami'tu* [sic. *sami' tahu*] *min jaddi auli* [sic. *wa abi*] supaya akan menyukakan duli hadrat baginda. Maka fakir namai [sic.] ia **Sulalatu 's-Salatin, yakni Perturan** [*p-r-t-w-r-a-n*, sic. ***Pertuturan***] **Segala Raja-Raja hadihi** [sic.] *dawa iru al-akhbar, wa ghuru al-amthal*; inilah mutia segala citra dan cahaya umpamanya. Maka barang siapa membaca dia jangan dimudah-mudahkan. Tahukah kamu akan perkatan Nabi *salla 'Llahu 'alaihi wa sallam, Tafakkaru fiLlahi, wa la tafakkaru fi dhatiLlahi*, yakni bicarakan olehmu pada segala kebesaran Allah, dan jangan kamu fikirkan pada Zat Allah.

Перевод. А после этого, *qa la faqih la haqir istaqsir* — то есть сказал факир⁵, сознающий свое ничтожество и невежество. Сидел однажды

¹ В Raffles № 18 написано menerangkan.

² Pengkah (*pengkuh*) — на яз.кави означает 'крепкий', «стойкий», «упрямый» [Zoetmulder 2000: 808].

³ От слова *becik* — *kebecikan* (кави), что означает 'добродетель', «превосходство», «своеобразие».

⁴ На яз. кави слова *gonjak* или *gunjak* означает 'осмеивать', «насмехаться», «шутить» или «подсмеиваться над собой», стремясь из самоумаления представить себя глуповатым.

⁵ Традиционное самоименование писателя и копииста в третьем лице — букв. 'бедняк', 'убогий'.

факир на совете с вельможами и вел с ними беседы. Среди них был один самый почитаемый, из всех занимающий самое высокое положение. И сказал тогда [он] факиру: «Я, ваш покорный слуга, слышал, что из Гоа с большими трудностями привезли повесть о Малайе. Следовало бы нам восстановить все старинные обычаи, которые описаны в повести, чтобы знали о них потомки наши, которые придут после нас, и чтобы все они помнили о них, а также извлекали бы из них пользу». Как услышал факир такие слова, отяжелели все члены факира, *al lazi 'sir li* [sic.] *'alay jahli* [sic.]. А имя его — Тун Мухаммад, обычно звали его Сери Лананг, имел прозвище Бендахара Падука Раджа, и был он дальним потомком знатного вельможи Падука Раджи, внуком Бендахары Сери Махараджи, правнуком Бендахары Тун Сери Махараджи, который был сыном Сери Нара Дираджи Тун Али, а тот был сыном государя Мани Пуриндана — *qadda sallahu sirrahum*. Происходят они от малайцев с горы Сигунтанг Махамеру, из страны Малакат, *Batu [Sa]wal* [sic. *Sawar*] *dar al-salam*. Так говорится: случилось это в 1021 год хиджры Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — на двенадцатый день месяца *раби'ул-аввал*, в четверг ранним утром, когда возшло солнце, в царствование почившего в Аче светлейшего султана Ала-уд-Дин Риайят Шаха — тени Аллаха в сем мире — сына султана Мухаммад Шаха, внука султана Ала-уд-Дина, правнука султана Менавар Шаха, праправнука султана Музаффар Шаха, который был сыном покойного султана Махмуд Шаха *khalladallahu mulkahu wa sultannahu wa abbada 'adlahu wa ihsanahu* [да сохранит навеки Аллах его владения и его правителя, и да будут вечными его справедливость и благодеяния].

Так вот, еще в то время, когда государь правил в Пасее, раджа Дева Сайд пришел ко мне, покорному слуге сери Нара Вангсе по прозвищу Тун Бамбанг, сыну сери Акар Раджи из Петани, послушно выполняя повеление досточтимого властителя султана Абдуллаха Ма'аят Шаха, сына покойного султана Абдул Джалил Шаха *fainna syarafal-makan wal-zaman*, [воистину славно место и время его], *wa zainul-majalisi ahlul-iman* [и да украсит он собрания людей веры], *madarijal ta'ati wal-ihsan* [и всегда да побеждает он в споре, набожный и добродетельный] *wa bad* [sic.] *fadhlahu wal-imtinan*, [и да сохранит Аллах навечно справед-

ливість его во всех краях]. Повеление государя гласило так: «Я прошу бендахару составить малайскую повесть обо всех обычаях, чтобы потомки наши, которые придут после нас, помнили бы их и чтобы извлекали из них пользу». После того как факир, *al-lazi murakkabun 'ala jahili* [услышал такое], побоялся он исполнить это, и обратился он к милости Господа Бога, творца мира, и молил Пророка — повелителя людей о даре писателя, и попросил помощи у четырех его верных учеников. И сочинил факир эту повесть *kama sami'tu* [sic. *sami'tuhu*] *min jaddi auli* [sic. *wa abi*], чтобы доставить удовольствие государю — достославному владыке. И назвал факир эту повесть *Сулалат-ус-салатин*, т.е. «Родословия всех правителей», *hadihi* [sic.] *dawa iru al-akhbar, wa ghuru al-amthal* — [это жемчужина всех историй и свет образцов]. И тот, кто прочтет ее, пусть не судит о ней с легкостью. Знай изречение Пророка, да благословит его Аллах и да приветствует: *Tafakkaru fiLlahi, wa la tafakkaru fi dhatiLlahi*, то есть «думай обо всем величии Аллаха и не думай о сущности Аллаха»¹

Рукопись Raffles № 18

... I'lam, tatkala pada *hijrat u'n nabi salla'lLahu 'alayhi wasallam*, seribu dua puluh *sa*² tahun pada tahun du al awal [*dal awal*]³ pada dua belas hari bulan Rabi'ul-awal pada hari Ahad pada waktu dhuha pada zaman kerajaan Paduka Seri Sultan 'Alauddin Ri'ayat Syah *zilullahi fi 'l 'alam*⁴ sedang bernegeri di Pasir [*p-a-s-r*] Raja dewasa itu bahawa Seri Nara Wangsa yang bernama Tun Bambang anak Syeri [sic.] Agra [*a-g-r*] Raja Patani iaitu datang menjunjungkan titah Yang Pertuan [sic.] Di Hilir *fainna syarafalmakani wazzamani* maka bahawa ia sanya kemuliaan tempat dan zaman *wazaina majalisi ahli-iman* dan ia perhiasan [sic.] segala kedudukan orang yang beriman *wanura madaritj atta'ati wal-ihsani* dan ia menerangkan segala

¹ Чтение некоторых слов (в основном арабских) было скорректировано проф.А. Адамом и внесено нам в текст перевода. (Л.Г.)

² *Sa* — *satu* на яз. кави

³ Об использовании арабских букв в старом малайском календаре см.: [Adam 2009: 1–34].

⁴ Араб. «тень Аллаха на земле».

*tanggell*¹ taat, dan kebajikan *zida bilfadli wal-imtinani* dan ditambahi Allah Ta'ala kiranya dengan kelebihan dan kemurahan *dima 'adlun fi sairil buldan* dan dikekalkan kiranya ia dengan 'adil pada segala negeri. Demikian bunyinya titah yang maha mulia itu: “Bahawa hamba mintak diperbuatkan hikayat pada hari [*h-a-r-y*] pertuturan [*p-r-t-t-w-r-n*] segala raja-raja Melayu dengan isti'adatnya supaya didengar oleh anak cucu kita yang kemudian dari kita dan diketahuinyalah segala perkataan; syahdan beroleh faedahlah mereka itu daripadanya. Setelah fakir *al-mu'tarifu bil 'ajzi wannaqsi bi'ilmih* yakni fakir yang insaf akan lemah keadaan dirinya dan singkat pengetahuan ilmunya *allazi yarkabu 'ala jahlihi* yakni yang *kandelan*² atas bebalnya; *lah*³ menengar [sic.] titah Yang Maha Mulia itu maka terjunjunglah atas batu kepala fakir dan beratlah atas segala anggota fakir. Maka fakir goncakhlah⁴ diri fakir pada mengusahakannya, syahdan memohonkan taufik fakir ke hadrat Tuhan *sani' al-'alam* dan kepada Nabi Sayyidil anam. Maka fakir karanglah hikayat ini *kama sami'tuha min jaddi waabi* dan fakir himpunkan daripada segala riwayat orang tuha-tuha dahulu kala, supaya akan menyukakan duli hadrat baginda. Maka fakir namainya hikayat ini **Sulalatu 's-Salatin yakni Pituturan**⁵ [*p-t-t-w-r-n*] Segala Raja-Raja; maka barang siapa membaca dia jangan lagi dibicarakannya dengan sempurna bicaranya karena sabda Nabi *salallahu alayhi wasallam, Tafakkaru fi alail Lahi wala tafak-*

¹ На яз. кави — «препятствие», «преграда» или «сопротивление», а также «страх», «беспокойство» [Wojowasito 1977: 262; Zoetmulder 2000:1206].

² Хотя написание походит на [*k.n.d.r.a.n*], однако за букву *ra* переписчики нередко ошибочно принимают *лям*. Поэтому правильное чтение — [*k.n.d.l.n*], то есть *kandelan*, а не *kendaraan*. *Kandelan* на древнеяванском (кави) означает «толстый», «плотный», «прочный», а также «много». *Kakandelan* — «толщина», «плотность».

³ *Lah* на кави означает *wahai* (увы!)

⁴ *Goncak* — уничижительная форма слова *gonjak* или *gunjak*, восходящего к древнеяванскому *gonjak* (см. ссылку 15). В малайском языке слово *goncak* (или *kunjak*) означает «шутить», «высмеивать себя самого», «ставить себя в смешное положение» [Wilkinson 1959: 374, 626].

⁵ *P.t.t.w.r.n* = *pituturan*. На древнеяванском слово *pitutur* означает «совет», «предложение». *Papituturan* означает «напоминание», «запись» [Mardiwarsito 1981:624-625].

karu fizatillahi yakni “Bicarakan oleh kamu pada segala kebesaran Allah dan jangan fikirkan pada Zat Allah¹”.

Из приведенного отрывка рукописи Крузенштерна можно узнать следующее:

1. Некий вельможа сказал автору: Существует малайская повесть из Гоа, которую привез некий *оранг кайя* Согах.

2. Вельможа попросил *факира* (автора) отредактировать эту повесть.

3. В тексте появляется имя *факира* — Тун Сери Лананг — с его генеалогией.

4. Тун Сери Лананга именуют *Махмуд*, а не *Мухаммад* [ошибка публикатора при чтении].

5. Дата начала редактирования текста 12 *раби'ул-аввал* 1021 г., т.е. четверг 12 мая 1612 г. — как оказалось, этот день был **не** четверг.

6. Время обозначено как «эпоха правления покойного ачехского правителя» — т.е. султана Алауддина Риайат Шаха, сына султана Махмуд Шаха, внука султана Алауддина.

7. Султан Алауддин Риайат Шах правил (*bernegeri*) в Пасе [sic.] Раджа.

8. Упоминается Тун Бамбанг. Говорится, что он явился исполнить приказ «султана Абдуллаха Мугайат Шаха».

9. Имя, данное повести: *Сулалат ус-салатин*, или родословия всех *раджей* (*Sulalat us-salatin* yakni perturan [*p.r.t.w.r.n*] — [pertuturan] segala raja-raja).

Из рукописи Raffles № 18 явствует, что:

1. Написание SS началось с распоряжения, данного 12 *раби'ул-аввал* 1021 г., что соответствует году *Даль Авал*, в воскресенье, время *дуа*².

¹ Это отрывок из шиитского хадиса. См. *Usul al-Kafi*, I, 92, хадис 1. Передан Абу Джа'фаром ал-Садиком.

² Это время утренней молитвы, между восходом солнца и до момента, когда оно в зените.

2. Тун Бамбанг, сын Сери Агра Раджа Патани явился «исполнить приказ Его Величества [Владыки] Низовья [реки]». Выражение «исполнить приказ» имеет два смысла: одно означает, что Тун Бамбанг сам исполняет приказ, а второе — что он передал этот приказ кому-то еще. Имя «султана Абдуллаха» не упомянуто.

3. Если на самом деле Тун Бамбанг исполнил приказ, его можно считать «автором» SS. Но если он передал приказ другому, слово *факир*, видимо, не относится к Туну Бамбангу. К тому же не указано, кому Тун Бамбанг поручил исполнить приказ, ибо имя *факира* не обозначено.

4. *Факир* «написал, сочинил, составил» путем собирания всего «поведанного старыми людьми прежних времен».

5. Не упомянуты имена Тун Сери Лананга или Бендахары Падуки Раджи.

6. Имя султана Алауддина Риайат Шаха¹ упомянуто без имени его отца. Сказано, что государь *бернегри* — т.е. основал свое княжество в Пасир Раджа или Пасар Раджа (по-древнеявански *пасар* значит «могила, погребение»).

7. Повесть именуется *Сулалат ус-салатин*, или **питутуруан** сегала раджа-раджа.

8. «Автор» еще напоминает тому, кто будет читать, чтобы не обсуждать это сочинение по своему произволению. Напротив, читающий должен следовать словам Мухаммада: «Говорите о величии Аллаха, но не о Его Божественной сущности».

Из двух этих отрывков явствует: число 12 *раби' ул-аввал* использовано потому, что это дата рождения пророка Мухаммада. В рукописи Крузенштерна стоит *Пасе Раджа*, а у Raffles № 18 чётко читается как *Пас.р Радж*. В обеих рукописях есть выражения на древнеяванском языке кави². Эти отрывочные сведения, получаемые из введения, ука-

¹ Не указано, что он скончался в Аче.

² Обращает на себя внимание частое употребление выражений на кави в текстах двух этих рукописей.

зывают и на ряд противоречий (либо схождений) в фактах, которые необходимо прояснить во имя исторической ясности.

Султан Алауддин, сын султана Махмуда, **скончался** примерно в **1564 г.** Его приговорили к смерти, когда привезли в Аче после нападения Аче на Джохор Лама [Macgregor 1955: 84; Macgregor 1956: 6; Pinto 1969:39; Maxwell 1882:98]. Он действительно правил в Пасир¹ Раджа. Если будет доказано, что это малайское сочинение уже существовало во времена этого султана Алауддина, как же его могли редактировать во времена султана Абдуллаха Мугайат Шаха, который стал султаном Джохора **в конце 1613 г.**, проведя в Аче полгода или больше²? Не следует забывать, что Аче напало на Бату Савар **в июне 1613 г.** Султан вернулся в Бату Савар, женившись на младшей сестре султана Аче Искандара Муды и взошел на престол Джохора в Пасар Раджа (*пасар* означает «могила, погребение») **в конце 1613 г.**

Султан Абдуллах Мугайат Шах (известный также под именем Раджа Себеранг или Раджа Бунгсу) правил в Бату Савар **до конца 1617 или начала 1618 г.**, и из-за конфликта с ачехским султаном Искандаром Мудой был вынужден бежать на Линггу и оставаться там до 1623 г. В том же году, преследуемый войском Аче, он должен быть спасаться бегством на о.Тамбелан (Тимбулан)³. Султан Алауддин Риайат Шах — раджа Джохора, на смену которому и пришел Раджа Бунгсу (султан Абдуллах), — не был взят в плен, когда ачехское войско напало на Пасар Раджа в Бату Савар. Поэтому в Аче умер не этот султан Алауддин. Тот, о котором говорили, что он умер в Аче и которого величали «**покойный, скончавшийся в Аче**», был на самом деле **султан Алауддин — сын султана Махмуда**. Об этом сообщил автор «Родословий раджей Перака». А султана Алауддина, сына султана ала Джалла Абдул Джалил Шаха величали «покойный [из] Кампара».

¹ Написано *Pase* — устная форма слова *pasir* («речной берег' на кави).

² Даже и тогда Алауддина величали султаном, хотя он пробыл в бегах до 1616 г. Раджа Бунгсу взошел на престол под именем султан Абдуллах Мугайат Шах после своего брака с младшей сестрой султана Искандара Муды.

³ Тамбелан или Тимбулан находится в районе Пулау Туджух архипелага Риау.

Султан Алауддин Риайат Шах, сын султана Махмуда, правил в Пасир Раджа. Возможно, переписчики SS Крузенштерна ошиблись, написав это слово *па* – *алиф* – *син* – *йа* (*п-а-с-и*)? Если это слово означает Пасей, то возможно SS была переписана еще раз в Пасее. А если это так, то значит, что человек, именовавшийся Тун Сери Лананг, переписал ее после своего пребывания в Самаланге, действительно расположенной в области Пасей. В версиях Абдуллаха Мунши, Лейдена и Шеллабера говорится, что рукопись эта уже была написана в эпоху султана Алауддина Риайат Шаха, сына султана ала Джалла Абдул Джалил Шаха. Ссылка на имя этого султана Алауддина истинна для рукописи Raffles № 18, ибо именно 13 мая 1612 г. (12 *раби'* *ул-аввал* 1021 г.х.) султан Алауддин, сын султана ала Джалла Абдул Джалил Шаха взошел на престол в Пасир [*П-а-с-р*] Раджа. Исторические факты показывают: нет письменных подтверждений тому, что султан Алауддин, сводный брат по отцу, но не по матери султану Абдуллаху Мугайат [или Ма'айат] Шаху, умер в Аче. Согласно голландским источникам того времени, в то время, когда войско Аче напало на Бату Савар в середине 1613 г., Абдуллах был арестован и увезен в Аче, однако султан Алауддин Риайат Шах смог освободиться и бежать на Бинтан [Gibson-Hill 1956:126–128]. В августе 1615 г., как сообщают, он вел переговоры с португальцами, которые, в частности, обещали помочь ему с отправкой его сына Тенгку Буджанга в Паханг (т.к. он взял себе в жены пахангскую принцессу), дабы получить возможность претендовать на престол Паханга. Примерно в ноябре 1615 г. Алауддина видели близ Сингапурского пролива [Gibson-Hill 1956:133]. Поэтому невозможно, чтобы «покойный, скончавшийся в Аче», был этим раджой. Равным же образом мы не имеем доказательства, что именно человек, прозывавшийся Тун Сери Лананг, сочинил СМ в 1612 г. Если он действительно написал или отредактировал это сочинение, велика возможность, что это произошло позднее. Ведь Нуруддин ар-Ранири в своем сочинении *Бустан ус-салатин* (1638) упоминает СМ как произведение пера Бендахары Падуки Раджи, а имя Тун Сери Лананга не упоминается. Также следует помнить, что ряд *бендахар* (в т.ч. из Перака) был взят в плен и увезён в Аче.

Приведенные здесь несоответствия позволяют мне утверждать, что **имя Тун Сери Лананг** (на яз. кави *лананг* означает «мужчина») **почти во всех версиях** (кроме Raffles № 18) **должно было быть добавлено позднее**, стало интерполяцией некоего копииста-редактора, знавшего о содержании рукописи, где Тун Бамбанг упоминался как «исполнитель приказа». Была ли эта интерполяция внесена в Пасее или Аче? Возможно.

Опираясь на выводы, касающиеся двух упомянутых редакций, что можно сказать об авторстве и корнях сочинения SS, позднее более известного как CM?

По-видимому, в Raffles №18 Сери Нара Вангса, именуемый Туном Бамбангом, лишь исполняет¹ приказ «Его Величества [Владыки] Низовья [реки]». Не ясно, был ли он сам сочинителем. Если отбросить фрагменты на арабском с малайским переводом, начиная с *fainna syarafal makani* до «справедлив ко всем краям/странам», то пассаж «Сери Нара Вангса, именуемый Тун Бамбанг, исполняет приказ» следует читать подряд до слов «вот как звучал сей приказ» (за чем следуют подлинные слова «Его Величества [Владыки] Низовья [реки]»), а затем идёт следующий пассаж: «Когда факир выслушал повеление достославного...» Это место можно понимать так: Тун Бамбанг передал повеление *факиру*, имя которого не названо. Но относится ли слово *факир* к Туну Сери Ланангу или иному лицу — определить трудно. Можно было бы истолковать этот пассаж так: исполнил этот приказ Тун Бамбанг. Если понимать так, то сочинителем наверняка оказывается Тун Бамбанг, а это невозможно, ибо он не был Бендахарой Падукой Раджой.

Если предположить, что под именем *факир* скрывался Тун Сери Лананг, то велика вероятность, что следующий переписчик, создавший копию CM после мая 1612 г., сделал вставку (интерполяцию) в версию Raffles № 18 и другие версии SS, введя имя Туна Сери Лананга, в результате чего получилось маловероятное сочетание его с именем

¹ *Menjunjungkan titah*. Частица *-kan* в оригинале статьи выделена жирным шрифтом, как и другие графемы, на которые делается акцент.

Тун Бамбанг. Не может быть, чтобы *факир* в тексте СМ сам открыто назвал свое прозвище (Тун Сери Лананг) — это мог сделать только некто другой путём позднейшей интерполяции. Рассказ о величии собственной родословной не принят у малайцев. Малайскому аристократу так поступать неприлично и неуместно, ибо для малайского менталитета характерно самоумаление. В рукописи Крузенштерна пассаж «когда факир услышал это, налились тяжестью все члены факира *al-lazi sir lay 'Ali Jahli* Туна Махмуда, прозываемого Туном Сери Ланангом», ясно указывает на имя Туна Махмуда. В рукописи, использованной Джоном Лейденом для перевода СМ на английский в последней четверти 1810 г., имя Туна Махмуда упомянуто как подлинное имя Туна Сери Лананга. То же обнаруживается и в рукописи СМ из коллекции Фаркухара, и в рукописи СМ из библиотеки Джона Райландса (Университет Манчестера). В рукописи Джона Райландса, как и в Raffles № 18, не сказано, будто султан Алауддин Риайат Шах уже умер. Там также значится, что приказ исходил от **султана** Абдуллаха Мугайат Шаха и что *Тун Сери Лананг* — это прозвище Туна Махмуда. По вводной части рукописи Джона Райландса также видно, что имя *Тун Сери Лананг* — интерполяция.

Кто же автор или редактор SS или СМ?

Трудно определить, написал ли ее 12 числа месяца *раби' ул-аввал* 1612 г. Бендахара Падука Раджа, которого, как было сказано, прозывали Туном Сери Ланангом, или иной человек. В указанное время султан Абдуллах Мугайат Шах еще не был султаном Джохора. Он — это «Его Величество [Владыка] Низовья [реки]». Возможно, сочинение было написано после 12 числа месяца *раби' ул-аввал* 1612 г., т.е. после того, как Раджа Бунгсу был провозглашён султаном Джохора. Интерполяция, возможно, была уже внесена к моменту, когда Бендахара Падука Раджа пребывал в изгнании в области Пасей, т.е. когда Раджа Бунгсу уже стал султаном Джохора (в конце 1613 г) при поддержке Искандара Муды. Мы знаем, что СМ поначалу было написано в мае 1612 г., т.е. в период правления султана Алауддина Риайат Шаха, сына султана ала Джалла Абдул Джалил Шаха, в Пасар Раджа, Бату Савар. Если же Бен-

дахара Падука Раджа написал его позднее, ибо шейх Нуруддин ар-Ранири упоминает его в 1638 г., рукопись СМ не могла быть написана Бендахарой Падукой Раджой или человеком, прозывавшимся Туном Сери Ланангом, ранее 1613 г. Кроме того, в этом же году султан Алауддин Рияят Шах, брат Раджи Себеранга всё еще именовался султаном. Однако мы можем предположить, что, возможно, Бендахара Падука Раджа или человек, прозывавшийся Туном Сери Ланангом, был уже захвачен в плен вместе с Раджой Себерангом («Его Величеством [Владыкой] Низовья [реки]») и увезен в Аче войском султана Искандара Муды в середине 1613 г. Об этом говорит источник — устное историческое предание из Аче. Согласно этому преданию, могила Туна Сери Лананга находится в Самаланге, примерно в 110 км от Банда Аче. Если этот факт — правда, то, хотя и нет подтверждающих его современных событиям письменных свидетельств, это означает, что СМ была отредактирована кем-то из приспешников Бендахары Падуки Раджи во время его пребывания в Аче. Как бы то ни было, согласно рукописи Крузенштерна, более ранней, чем другие (рукописи Шеллабера, Абдуллаха Мунши, султана Абдул Рахмана Лингги, Мунши Мухаммада Али), имя Бендахары Падуки Раджи или лица, именуемого Тун Сери Лананг, было **Тун Махмуд**, а не *Тун Мухаммад*, как сказано в рукописи Шеллабера или Абдуллаха Мунши — двух версиях, написанных позднее, чем рукопись Крузенштерна. Но по сути дела два этих имени тесно связаны между собой. И *Махмуд*, и *Мухаммад* по-арабски означает «тот, кого следует восхвалять». Эти несоответствия ставят в тупик еще больше, когда в рукописи Крузенштерна мы находим Махмуда и Хамида в качестве имени отца Тун Сери Лананга. Эти два имени также означают «тот, кого следует восхвалять».

При сравнении рукописи Крузенштерна с другими видно, что она переписана с более раннего списка. Это видно по тому, как вставлено туда имя Туна Сери Лананга. Если и вправду именно он был автором этой редакции, имя это могло быть вставлено после того, как именуемый Туном Сери Ланангом скончался; возможно, это было сделано потому, что писавший знал, что Тун Сери Лананг действительно участвовал в написании исходной версии SS.

Второе доказательство факта древности этой рукописи — структура её деления на главы (*kisah*), которое, видимо, завершается на истории завоевания Малакки португальским войском под началом Альфонсо д'Альбукерке. В ту же главу вставлена история об убийстве Раджи Ахмада по наущению его отца, султана Махмуда, и о рождении раджи Али, который в 1529 г. стал султаном Алауддином Риайат Шахом. Эта глава заканчивается историей смерти верного соратника раджи Ахмада — Туна Али Хати. Версия, где есть конец истории с кончиной Туна Али Хати, судя по всему, имеется не только в рукописи Крузенштерна, но и в рукописях Абдуллаха, Джона Райландса и Джона Лейдена. Помимо небольших различий в структуре повествования (напр., история №11 в рукописи Абдуллаха и прочих стала №12 в рукописи Крузенштерна), эта версия СМ обнаруживает сходство с рукописью Maxwell 105, версиями султана Абдул Рахмана, шаха Лингги (Лейден Cod.Or. 12026), Фаркухара и Мунши Мухаммада Али — во всех них повествование завершается смертью Туна Али Хати.

Есть сходство и в употреблении имени султана Алауддина Риайат Шаха, скончавшегося в Аче. Ясно, как уже было сказано, что «покойный, скончавшийся в Аче», был не сын султана ала Джалла Абдул Джалил Риайат Шаха, но султан Алауддин, убитый в Аче в 1564 г. Что из этого можно заключить? Для меня очевидно, что рукопись Крузенштерна и ей подобные были переписаны со старой рукописи, из которой явствует, что *Sulalat u's-Salatin yakni hari pertu[tu]ran segala raja-raja Melayu dan istiadatnya* была написана в эпоху султана Алауддина, сына султана Махмуда (правил в 1529–1564), умершего в Аче, но позднее подверглась интерполяциям, как это можно видеть по версиям писцов рукописей Крузенштерна, Джона Лейдена, Абдуллаха, Джона Райландса, Шеллабера и прочих. Из всех перечисленных рукописей Шеллабера претерпела больше всего вставок и в результате превратилась в текст-гибрид.

О древности рукописи, ставшей протографом для писца (или редактора) рукописи Крузенштерна, свидетельствует слово *pertuturan*, ставившее многих в тупик. Винстедт, первым изучивший текст Raffles № 18, неверно прочел пассаж «Bahawa hamba minta diperbuatkan

hikayat pada **hari pertuturan** segala raja-raja Melayu dengan istiadatnya», поняв его как «Bahawa hamba minta diperbuatkan hikayat pada **Benda-hara, peraturan** segala raja-raja Melayu dengan istiadatnya». Как видно, здесь сам Винстедт допустил интерполяцию. Ошибка Винстедта — замена *pertuturan* на *peraturan* — возникла возможно потому, что его сбилось с толку слово *peraturan* у Шеллабера и Абдуллаха Мунши. Хотя некоторые считают, что слово *pertuturan* (от *tutur*) взято из тоба-батакского языка, где оно значит «родня», «семья» и что именно это слово стало частью заглавия SS, я считаю, что слово *pertuturan* взято из древнеяванского, где оно означает «записи», «история», «учение» [Mardiwarsito 1981: 624] и «воспоминания» [Zoetmulder 2000: 1307–1308]; *pituturan* может также означать «совет» или «наказ» [Zoetmulder 2000: 1308];. Даже в сунданском языке *tuturan* значит «рассказ», «родословия», «история» или «род» [Hardjadibrata 2003: 857]. Поэтому *hari pertuturan* [малайских *раджей*] на самом деле есть выражение, взятое из древнеяванского или сунданского. *Hari* либо *ari* на кави — вежливое обращение к дальней родне, но иногда даже и не родне. Таким образом, *hari pertuturan* означает «родословия малайских *раджей* и их дальней родни». С этим значением связано слово [h]ari, выполняющее роль ударного артикля (*emphatic particle*). Поэтому слово *pertuturan* в переводе на английский означает «генеалогия».

Еще одно доказательство того, что рукопись Крузенштерна была переписана с относительно старой рукописи — тот очевидный факт, что писец-редактор рукописи Крузенштерна написал это слово как *perturan* [p.r.t.w.r.n], схожее с *pertuturan*. Возможно, в оригинале было *pertuturan*, но писец переписал его не полностью, ибо как природный малаец, не владевший древнеяванским или сунданским языками, засомневался, что это за слово и подумал, что оно не подходит по контексту; поэтому он написал его как *perturan* (или *perturun*). И даже переписчики рукописей Абдуллаха и Шеллабера недопоняли или затруднились словом *pergonjaklah* [*perkoncaklah*], что означает «высмеивать» или «поощрять») и поэтому заменили это слово на *perkejutlah*. Равным же образом в последней истории рукописи Крузенштерна слово *pertu[tu]ran* написано как p.r.t.w.r.n, см. пассаж: «Akan isteri Lak-

samana Hang Nadim itu anak Laksamana Hang Tuah perturan [*p.r.t.w.r.a.n* — sic. *pertu[tu]ran*]?¹ saudara dua pupu pada Bendahara Lubuk Batu» [Ревуненкова 2008: СХС].

Древность протографа, использованного писцом рукописи Крузенштерна, видна и из того, каким образом и в какой мере были им воспроизведены строфы на яванском языке в главе, посвященной визиту султана Мансур Шаха в Маджапахит. Сравнительно с рукописями Абдуллаха и Шеллабера, яванские стихи, где описывается, как приехавший Ханг Туах очаровал женщин Маджапахита, гораздо подробнее переписаны в рукописях Крузенштерна и Raffles № 18. В рукописях Абдуллаха, Шеллабера, в лейденском Cod.Or.12026, в рукописи Джона Райландса из Манчестерского университета, яванские стихи переписаны кратко и не полностью — наверное, из-за неумения прочесть и идентифицировать слова.

Последний пассаж во введении к СМ «думай обо всем величии Аллаха...» скорее всего призван напомнить писателю, чтобы тот не обсуждал вопросы Божественной сущности Господа. Следует не забывать, что, что в 16–17 вв. суфийское течение *вахдат ал-вуджуд*, опиравшееся на творения Ибн ал-'Араби, широко распространялось учениками и последователями Хамзаха Фансури (ум. в 1590 г.) и Шамсуддина ал-Саматрани (ум. в 1630 г.). Это положение сохранялось вплоть до прибытия в Аче шейха Нуруддина ар-Ранири в 1637 г. [Riddel 2001: 104–125].

Напоминание, чтобы читатели SS не обсуждали вопрос Божественной сущности Аллаха, но говорили о Его величии, присутствует и в Raffles № 18. Это указывает, что на самом деле СМ из Гоа (Макассар) была переписана в 1021 г.х. или 1612 г., когда течение *вахдат ал-вуджуд* уже распространилось, и те, кто считал это отклонением от шариата в период пребывания Нуруддина ар-Ранири в Аче, должны были ему препятствовать. Однако, рукопись Raffles № 18 есть копия с более старой рукописи SS. Как было показано выше, основания утверждать о ее древности почти те же, что и основания говорить о древности протографа рукописи Крузенштерна и ей подобных. Тем не менее,

¹ Оба слова означают «род», «семья».

на основании тех рассказов, которых не было в протографе рукописи Крузенштерна и ей подобных (напр. рассказов 24–31), служащих продолжением рассказа 23 о завоевании Малакки и убийстве Туна Али Хати, я скорее склонен считать, что протограф Raffles № 18 лишь немного отличается от протографа рукописи Крузенштерна и ей подобных. Вероятно, переводчик или редактор Raffles № 18 при создании своей редакции СМ использовал несколько источников, в том числе рукопись Благдена [Blagden 1925], которая стала для него основной. Raffles № 18¹ охватывает лишь события, которые произошли до 1536 г., и создается впечатление, что в её основу положен достаточно старый источник, но что она при этом представляет собой комбинацию из двух списков: первого, заканчивающегося со смертью Туна Али Хати, и списка Благдена. Что касается использования таких терминов, как *pertuturan* «родословия, генеалогия», *manggusta* «мангостан», *karas bandan* «письменные принадлежности», *bizurai* «визирь» и ряда других, а также уверенность, с которой 12 день месяца раби' ул- аввал года *Даль Авал* 1021 г.х. обозначен как воскресенье, указывает, насколько древен этот источник. Совпадение этой даты с воскресеньем также показал, что ее переписывание состоялось ранее повторного переписывания писцом рукописи Крузенштерна, состоявшегося не позднее 1798 года. Но рукопись, ставшая протографом для рукописи Крузенштерна, также стара; при переписывании из-за внесения интерполяций она стала отличаться от Raffles № 18 написанной, 12 числа месяца *раби' ул-аввал* 1021 (13 мая 1612) и включавшей в себя события, происходившие до 1536 г. (заимствованные из рукописи Благдена, но отсутствующие в протографе, которым пользовался писец протографа рукописи Крузенштерна). Поскольку писец рукописи Крузенштерна в Аче объявил, что она переписана в четверг (а не в воскресенье), это доказывает, что она была переписана позднее, но исходная рукопись была похожа и столь же стара, что и Raffles № 18 (без текста рукописи Благдена). Повторное переписывание этой рукописи состоялось, когда Бендахара Падука Раджа был в Аче, что подтверждается данными *Бустан ус-салатин*.

¹ Восемь историй рукописи Благдена стали восьмью последними главами в рукописи Raffles № 18. См. [Blagden 1925: 10–25].

Когда был написан протограф рукописи Крузенштерна?

В рукописи Крузенштерна 1798 г. есть несколько указаний на то, что список СМ, ставший протографом для нее, был написан в Аче, но много времени спустя после кончины Бендахары Падуки Раджи. То, что это было сделано уже после смерти Бендахары Падуки Раджи человеком, чья личность не установлена, подтверждается присутствием в рукописи многих слов из ачехского языка. Например, ачехское звание *datuk Si Kudai* (от *kudai*, что означает *kedai* — магазин), *gogale* (что означает «нарушитель спокойствия»), *utus* (от слова *utoih*, что на ачехском языке означает «мастер»), *Merah Silo* (но не *Marah Silu*) и ряд других. Термин *Orang Kaya Sogoh* — также прозвище, принятое в Аче. (*sogoh* — «взятка»). *Sagoe* (произносится как *sagu*) означает *segi*, то есть провинцию, управляемую главой этого района и находящуюся за пределами власти Султана Аче. Существуют три *sagoe*, каждый из них был назван по числу приходов: например, «*sagoe [sagi] duapuluh lima mukim*» назван так таким образом, потому что в нем было двадцать пять приходов (районов одной мечети). Главу района-*sagoe* называют «верховным главой *sagoe*» или *sagi*, а его приближенных именуют *orang kaya* (вельможи, сановники — букв. «богатые люди» — Л.Г.). Слово *sagoe* как наименование района впервые было использовано в правление султанши Нур ул-Алам Накиатуддин (правил в 1675–1678). По словам жителей Аче, эта правительница разделила Большое Аче на три района-*sagoe*. Если это так, следовательно, протограф рукописи Крузенштерна был создан позднее середины 17 в. Впрочем некоторые ученые [Teuku Iskandar 2007: 11] утверждают, что термин *sagoe* уже существовал во времена султана Али Мугайат Шаха (правил в 1516–1530). Это, однако, не исключает того, что протограф рукописи Крузенштерна был написан в середине 17-го века.

В 22-й истории SS рукописи Крузенштерна есть слова: «Который ныне царствует в Пераке». Эта фраза указывает на время, когда рукопись СМ была написана в провинции Аче. В конце истории 22 сказано, что султан Могол возвел на престол Перака своего кузена Раджу Сулунга под именем Султан Музафар Шах. Раджой Моголом именовали султана Искандара Тани, который в 1636 году сменил на престоле

Султана Искандара Муду. Рукопись СМ, где упоминается имя Тун Сери Лананга, гласит, что раджой Перака в период «написания» СМ в Аче был султан Мансур Шах, сын Музафар Шаха. Но «История Перака» упоминает, что на смену Музафар Шаху на престол Перака в 1653/54 г. взошел не раджа Мансур, но его старший брат султан Махмуд. Однако в 1650-х — 1660-х годах султан Махмуд провозгласил Раджу Мансура султаном Перака. Это показывает, что пишущий не слишком разбирался в том, что происходит в Пераке, ибо сам пребывал в Аче. Это также доказывает, что рукопись, служившая протографом для Хаджи Мухаммада Тахира ал-Джави и его коллег в 1798 году, когда они копировали ее для Крузенштерна, была написана в провинции Аче во второй половине 17-го века — возможно, в 1660-х или 1670-х годах.¹

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что рукопись Крузенштерна, которая сейчас хранится в архиве Института восточных рукописей в Санкт-Петербурге, позволяет раскрыть множество неизвестных ранее страниц истории СМ. Вероятно, это случилось оттого, что исследователи просто не дали себе труд внимательно прочесть этот шедевр малайской письменной традиции.

Список литературы

Ревуненкова 2008 — *Ревуненкова Е.В.* Сулалат-ус-салатин. Малайская рукопись Крузенштерна и ее культурно-историческое значение. СПб, 2008.

Френ 1819 — *Френ Х.Д.* Предварительное донесение о важном обогащении в нынешнем году Арабскими, Персидскими и Турецкими рукописями Азиатского Музея С.-Петербургской Имп. Академии Наук, с показанием расположения онаго и о прежних его сокровищах // «Прибавления к № 93 С.-Петербургских ведомостей 1819 г.». СПб., 1819.

Adam 2009 — *Adam Ahmat.* Letters of Sincerity: The Raffles' Collection of Malay Letters (1780–1824). A Descriptive Account with Notes and Translation, monograph 43. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 2009.

¹ О влиянии ачехского языка на стиль СМ и о времени написания протографа рукописи Крузенштерна я более подробно расскажу в книге, которая готовится к изданию в Объединении Писателей Куала Лумпура под заглавием *Sulalat us-Salatin* yakni per[tu]turan segala raja-raja. Она содержит транслитерацию, критический аппарат, предисловие и аннотацию. — *Ахмат Адам.*

Blagden 1925 — *Blagden C.O.* An Unpublished variant version of the Malay Annals // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 3, pt. 1, April 1925.

Gibson-Hill 1965 — *Gibson-Hill C.A.* On the Alleged death of Sultan 'Ala'uddin of Johore at Aceh, in 1613 // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 29, Pt. 1, 1956.

Hardjadibrata 2003 — *Hardjadibrata R.R.* Sundanese – English Dictionary. Jakarta: Pustaka Jaya, 2003.

Macgregor 1955 — *Macgregor I.A.* Johore Lama in the Sixteenth Century // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 28, pt. 2, May 1955.

Macgregor 1956 — *Macgregor I.A.* A Sea Fight near Singapore in the 1570's // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 29, part 3, August 1956.

Mardiwarsito 1981 — *Mardiwarsito L.* Kamus Jawa Kuna-Indonesia. Ende-Flores: Penerbit Nusa Indah, 1981.

Maxwell 1882 — *Maxwell W.E.* The History of Perak from Native Sources // Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 1882. Vol.9. P. 85–108.

Pinto 1969 — *Pinto F.* The Travels, Voyages and Adventures of Ferdinand Mendez Pinto (translated into English by H. Cogan in 1653). L.: Dawsons of Pall Mall, 1969.

Riddell 2001 — *Riddell P.* Islam and the Malay-Indonesian World, Transmission and Responses. Singapore: Horizon Books, 2001.

Teuku Iskandar 2007 — *Teuku Iskandar.* Aceh as a Muslim-Malay Cultural Centre (14th-19th Century). Draft paper // First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies 24–27 February 2007.

Tuuk 1866 — *Tuuk H.N. van der.* Short Account of the Malay Manuscripts belonging to the Royal Asiatic Society // Journal of the Royal Asiatic Society, N.S. 1866, vol.II, c.85–135.

Wilkinson 1959 — *Wilkinson R.J.* A Malay-English Dictionary (Romanised), Part 1, L.: Macmillan & Co. Ltd., 1959.

Winstedt 1838 — *Winstedt R.O.* The Malay Annals or Sejarah Melayu // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol.XVI, part 3, December 1838, c.1–226.

Wojowasito 1977 — *Wojowasito.* Kamus Kawi-Indonesia, Jakarta: Penerbit C.V. Pengarang, 1977.

Zoetmulder 2000 — *Zoetmulder P.J.* Kamus Jawa Kuna-Indonesia. Bagian 1, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.

Династия Юань: закон о бумажных деньгах (по кодексу Чжичжен тяогэ 至正條格)

Е.Ф. Баялиева

В 2002 г. в Корее был найден кодекс законов династии Юань — Чжичжен тяогэ 至正條格, сейчас он находится в специальном павильоне Академии Корееведения, где хранятся старинные книги. Кодекс был создан в 1346 г., на 6-м году правления императора Шунь-ди (в Корее — 2 год правления короля Чхунмок-ван династии Корё)¹.

В самом Китае не сохранилось ни одного экземпляра этого юаньского кодекса. Чжичжен тяогэ небольшим тиражом был издан в Корее в 2007 г.

Некоторое время кодекс был действительно большой редкостью. Позднее, с лета 2012 года, и это считается достаточно быстро, кодекс был оцифрован и стал доступен всем интересующимся в интернете², в формате pdf или его можно найти и в других форматах, достаточно вбить соответствующий запрос в поисковой строке на сайте baidu.com.

Хубилай-хан, внук Чингис-хана, основатель династии Юань, усвоил лучшее из китайского образования — мудрость китайского политического и административного менеджмента. Понимая, что он возглавляет иноземную династию, он предпринял пожалуй, единственно верное — постарался организовать написание и введение законов в стране таким образом, чтобы у монголов была правовая основа, зацепка, с помощью которой можно было бы удержаться на чужой земле. Но Юани продержались в Китае в среднем не более 100 лет.

¹ О посещении Академии Корееведения экс-президентом Монголии Намбарыном Энхбаяром 25.11.2014 см.

[<http://intl.ikorea.ac.kr/russian/viewtopic.php?p=762>]

² Чжичжен тяогэ 至正條格

[<http://bbs.gxsd.com.cn/forum.php?mod=viewthread&tid=173336>]

Структура Кодекса *Чжичжен тяогэ* классическая:

— Первая часть книги — 至正條格 (條格) (*tiaoge* «законы, принципы») — основная часть, состоит из 11 *цзюаней* (глав) кодекса — она начинается с 23-го и заканчивается 34-м *цзюанем* (с. 14–154).

— Вторая часть - 至正條格 (斷例) (*duànli* — судебные прецеденты) — с 1-го по 30-й *цзюань* (с. 154–316).

Далее следует приложение (附錄 *Fulu*), включающее в себя:

- материалы, относящиеся к 至正條格 (с. 316–332);
- индекс с комментариями, пояснениями к статьям из 至正條格 (с. 332–360);
- сравнения комментариев к 至正條格 (стр. 360–369);
- исследовательские статьи о 至正條格 — 4 корейских и 4 китайских авторов (стр. 369–485).

Имеющийся в кодексе объем законодательной информации: 11 *цзюаней* (глав), с 23 по 34 главы — это статьи, регулирующие различные сферы государственного устройства Китая, а также информация из 2-й части кодекса — 斷例 (*дуанли*) — «Судебные прецеденты», с 1-го по 30-й *цзюань*.

И именно эта часть, «Судебные прецеденты», представляется наиболее интересной и информативной, поскольку здесь приведены реальные судебные дела и способы их разрешения.

Вообще, принцип прецедентности в китайском законодательстве использовался еще с древних времен, и обращаться к прецедентам как к примерам разрешения судебных дел было нормальной практикой, что не раз упоминалось в законодательных документах разных династий, и логично, что в юаньских документах, в данном случае в кодексе *Чжичжен тяогэ*, прецедентам уделена отдельная часть кодекса.

В КНР также (хотя официально китайский законодатель и не объявляет об использовании прецедентов в судебной практике) в практике гражданского и арбитражного судопроизводства зачастую встречаются ссылки на прецеденты как на основу для вынесения тех или иных решений, и это не вызывает возражений со стороны выно-

сящих решения инстанций. Итак, прецеденты, содержащие в себе практический опыт, с древности записываются в китайские кодексы, а в наше время упоминаются и признаются де-факто, хотя и не во всех решениях, и обратиться к ним всегда есть возможность.

Но вернемся к кодексу. Автор уже приступила к переводу текста 至正條格. Это не простая работа и рассчитана не на короткий срок. Цель исследования — не только составить перевод еще никем не изученного кодекса, но и провести сравнение содержания изучаемого кодекса с уже переведенными в Китае материалами из известного источника — 元典章 Юаньдянь чжан.

Автором уже выполнен перевод Содержания всего кодекса и 23-го цзюаня, т.е. главы (первой из этого кодекса) — она озаглавлена «Хранилища». Внутри каждой главы кодекса есть пункты, в 23-й главе они следующие:

- Об обмене старых банкнот;
- Подготовка бумаги для банкнот (минус затраты на работу);
- Подготовка моделей бумажных денег;
- О безопасности пунктов обмена;
- Злоупотребления при обмене денег;
- Перевозка старых банкнот под охраной;
- Уничтожение (сжигание) старых банкнот и т.д., и т.д.

Еще от Танов и Сунов к Юаням перешло умение делать т.н. 飞钱 фэй цян «летающие деньги» — банкноты, по краям прошитые шелковыми нитями и взлетающие при взмахе рукавом. Однако впоследствии, скорее всего, из экономии, Юани стали печатать банкноты из простой бумаги, которую выделывали из коры деревьев особым способом.

Особое внимание в 23-м цзюане уделено условиям, при которых банкноты подлежат или не подлежат обмену. К примеру, о номинале бумажной банкноты:

« — Если испорчена нижняя часть банкноты (как говорилось в предыдущих документах) то ее можно использовать на основе сохранившегося номинала.

— Если нет нижней части, но 4 иероглифа номинала сохранились, то банкноту можно обменивать на новую.

— Даже обгорелую банкноту можно обменивать.

— Если банкнота замасленная, но номинал различим, то можно обменивать.

— Если банкноту обгрызли мыши, но номинал различим, то можно обменивать на новую.

— Если банкноты намокли, а номинал различим, то можно обменивать.

— А если номинал не читается — банкнота не обменивается.

— Если 2 знака номинала и более на банкноте утрачены, то банкнота не подлежит обмену.

— Если деньги были в пожаре и нижняя часть банкноты утрачена, то вышеназванные статьи говорят: если номиналы читаются, то обменивать можно.

— Если номинал банкнот утратил 2 знака (иероглифа) — то банкнота обмену не подлежит» [Чжичжен тяогэ: 19]¹.

«На первом месяце 20-го года Чжиюань (1284) центральная управа огласила, что пункты обмена банкнот не регулярно отрываются и закрываются, служащие заставляют желающих обменивать банкноты долго ждать, без всяких причин придираются, предъявляют большие издержки по обращению и обмену, и такими образом нарушается закон об обмене банкнот, и отныне каждый день с 5 до 7 часов утра эти пункты должны открываться и закрываться должны в 17 часов вечера.

Служащие должны постоянно производить прием и обмен денег, им запрещалось отлынивать от работы, придираются к клиентам и т.д. Если случится нехватка банкнот — надо предварительно готовить за-

¹ [<http://bbs.gxsd.com.cn/forum.php?mod=viewthread&tid=173336>]

явку на деньги, а высший орган государственного финансового контроля должен регулярно обеспечивать пункты банкнотами и строго это инспектировать».

« — В столице работают 6 пунктов по обмену старых банкнот, раз в 10 дней — подготовка материала (банкнот), задержка допустима не более чем на 2 дня.

— В столице пункты проводят подготовку банкнот — за один раз обмен не менее 10 тысяч. Начальник и управляющий пунктом обязаны лично вместе идти в хранилище денег или внимательно проверить и просчитать банкноты. Задержка возможна не более, чем на 1 день. Если заготовки банкнот уже получены, но на следующий день пункт еще не открыт, то будет строгое наказание. Однако на местах пункты не работают так точно и строго, как в столице.

Титяогуани (отвечают за сбор и обмен банкнот) обязаны принимать меры безопасности для охраны денег. Каждый день банкноты разделяются в соответствии с количеством и объемом, и производится реальный обмен денег. А те, кто нарушают, подвергаются строгому наказанию».

Правила о бумажных деньгах точно так же описаны и в *Юаньдянь чжан* 大元典章, в разделе *Чаофа* [Юаньдянь чжан: 767]. Нет никаких особых правовых коллизий с *Юаньдянь чжан*, а даже наоборот, *Чжичжен тяогэ*, как бы продолжает и развивает правила использования бумажных банкнот, исходящие из *Юаньдянь чжан*.

В 23-м *цзюане* — главе, которая в основном посвящена процессу обмена бумажных денег и всем подробностям, связанным с этим делом, каждый шаг был подробно описан.

Особое внимание уделено процессу уничтожения (сожжения) старых, использованных банкнот.

«24 числа 3-го месяца 4 года правления *Тайдин* (1325 г.) Госсовет докладывал, что орган по обмену банкнот управляет процессом уничтожения старых и испорченных банкнот. Из провинций старые банкноты каждый квартал отправляются в столицу, и вместе с этими деньгами следует и главный чиновник провинции. Но на все это идут

большие затраты — чиновники не возвращаются порой в течение года. Поэтому плохо работает закон об обмене банкнот. И решено было в провинции собрать старые и испорченные банкноты, а из столицы приедет чиновник и вместе с местным начальником пункта обмена станет наблюдать за процессом уничтожения денег на месте. Если случается нехватка сумм — следует проверить *кучжи* — начальника склада и работников склада, и, выяснив их вину, приговорить, и заставить их компенсировать нехватку, и *тияо* (ответственный за сбор и обмен денег) должны отвечать за это...» [Чжичжен тяогэ: 22-24].

Невзирая на различные трудности, по тексту кодекса видна воля юаньских властей бороться с финансовыми недугами в стране. Достаточно отметить, что в XIII в. в Китае вводится орган с очень современным и актуальным даже для нашего времени названием — Антикоррупционный комитет — *Сучжен лянфансы* 肃政廉访司, где

肃政 сучжен — *respectful, political, government* — государственный, политический;

廉访 лянфан — *incorruptible / honest / to investigate (old)* — антикоррупционный

司 сы — *department* — ведомство в рамках министерства.

Со временем в ходе неравной борьбы с коррупцией и экономическими трудностями Юани стали печатать так много бумажных денег, что привело к значительной инфляции и стало одним из факторов, приведших к падению монгольской династии в Китае.

Список литературы (электронные ресурсы)

Чжичжен тяогэ — Чжичжен тяогэ 至正條格.

URL — <http://bbs.gxsd.com.cn/forum.php?mod=viewthread&tid=173336>

Юаньдянь чжан — Юаньдянь чжан 大元典章.

URL — <http://ishare.iask.sina.com.cn/f/11041576.html>.

***Šarḥ al-Mufaṣṣal* Ибн Йа'иша как памятник средневековой арабской грамматической мысли**

Д.Н. Гулидова

Труд арабского грамматиста Ибн Йа'иша (1159–1245) *Šarḥ al-Mufaṣṣal* представляет собой развернутый комментарий на трактат *al-Mufaṣṣal* языковеда аз-Замахшари (1075–1144), который можно перевести как «разбитый на главы» (араб. *faṣl* «глава»), но можно понимать и шире, в том числе как «структурированный». В этом случае название трактата будет отражать сущность того этапа развития арабской языковедческой традиции, которому он принадлежит — этап структуризации описания грамматики (XI–XII вв.). В *al-Mufaṣṣal* в лаконичной форме отражены все разделы арабской грамматики, в сущности, трактат представляет собой учебник.

Что касается следующего этапа развития традиционной арабской грамматики (XIII–XV вв.), то в это время филологи «направляют свои усилия главным образом на комментирование ранних филологических трактатов и более доступное изложение языковых норм в соответствии с возрастающими масштабами обучения арабскому литературному языку» [Габучан 1990: 40]. Данный этап характеризуется систематизацией научного знания, широкое распространение в этот период получает создание комментариев (*šarḥ*) на более ранние грамматические сочинения.

О популярности трактата *al-Mufaṣṣal* свидетельствует тот факт, что на него было написано большое число комментариев. В частности, исследователь творчества Ибн Йа'иша Абд ал-Латиф ал-Хатиб пишет о 34 комментариях (в том числе двух анонимных) [Ḥaṭīb 1999: 72–77].

По свидетельству ал-Хатиба, ссылающегося на Энциклопедию ислама (*Dā'irat al-ma'ārif al-islāmiyya*), первое печатное издание трактата *Šarḥ al-Mufaṣṣal* появилось в Европе между 1882 и 1886 гг., второе вы-

шло в Каире в издательстве Idārat al-Tibā'a al-Munīriyya без даты [Ḥaṭīb 1999: 49].

В начале трактата *al-Mufaṣṣal* аз-Замахшари поясняет его структуру: первая часть посвящена именам, вторая — глаголам, третья — частицам, четвертая — так наз. «общим вопросам» (*al-muštarak*). Данный раздел трактата (*al-muštarak*) посвящен фонетическим явлениям и морфонологическим закономерностям, имеющим место в именах, глаголах и частицах либо в каких-то двух их этих разрядов слов. В частности, речь идет о палатализации гласного [a] (*al-'imāla*, букв. «склонение», произнесение гласного [a] с оттенком [i]), «облегченной», «сглаженной» артикуляции гортанной смычки хамза (*taxfīf al-hamza*), вопросах, связанных с прерыванием звучания некоторого звукового сегмента — паузой (*al-waqf*), а также о «поведении» *харфов*¹ *'alif*, *wāw* и *uā'* (элизия, субституция).

Структура *Šarḥ al-Mufaṣṣal* задается композицией комментируемого сочинения аз-Замахшари: первые шесть томов трактата посвящены имени, седьмой том — глаголу, восьмой и первая часть девятого тома — частице. Общие вопросы представлены во второй части девятого и в десятом томе.

Ибн Йа'иш придерживается следующего принципа изложения материала: он приводит целиком некоторый отрывок из трактата *al-Mufaṣṣal*, содержащий законченную мысль, при этом комментатор предваряет цитату аз-Замахшари формулой *qāla ṣāhibu l-kitāb* «автор книги сказал». Свой комментарий Ибн Йа'иш начинает словами *qāla-š-šāriḥ* «комментатор сказал». Ибн Йа'иш комментирует приведенный отрывок по частям, при необходимости подробно анализируя отдельные понятия и конструкции, попутно поясняя соответствующие грамматические правила.

В качестве примера приведем цитату аз-Замахшари о формальных признаках имени в арабском языке: «У него [имени] есть особенности

¹ *Харф* — минимальная единица морфологического членения арабского слова.

(*la-hu xaṣā'īṣu*). К ним относится возможность быть опорой¹ (*jawāzu l-'isnādi 'ilayh*), присоединение харфа определённости² (*duxūlu ḥarfī t-ta'rīfī 'alayh*), джарр³ (*al-jarr*), танвин⁴ (*at-tanwīn*), идафа⁵ (*al-'idāfa*)» [Ibn Ya'īš 1:24].

Развернутый комментарий данного тезиса Ибн Йа'иш начинает с определения самого понятия «особенности»: «*Al-xaṣā'īṣ* “особенности” — это [форма] множественного числа от *xaṣīṣa* “особенность, свойство”. А это — [форма] женского рода от *al-xaṣīṣ* «свойственный (чему-либо)” в значении *al-xāṣṣ* “особый, особенный”. Затем это [слово] сделали названием чего-то (*ju'ilat 'isman li-š-šay'*), что характеризует определённую вещь (*alladī yaxtaṣṣu bi-š-šay'*), обязательно присуще ей (*yulāzimu-hu*), так что оно есть признак этой вещи и примета её существования (*fa-yakūnu dalīlan 'alay-hi wa 'imāratan 'alā wujūdi-hi*), как и указание, [данное] в определении (*ka-dalālati l-ḥadd*). Однако указание, данное в признаке⁶, — это частное указание (*'illā 'anna dalālatu l-'alāmati dalālatun xāṣṣa*), а указание, данное в определении, — общее указание (*dalālatu l-ḥaddi dalālatun 'amma*). Если ты скажешь *ar-rajul*⁷, *алиф-лам* указывает на особенность данного слова, а именно: что оно

¹ То есть возможность иметь предикат. Если говорить языком современной науки, имеется в виду возможность имени быть подлежащим предикативной конструкции. Аз-амахшари оперирует терминами арабской грамматической традиции, обозначающими в современной интерпретации подлежащее (*al-musnad 'ilayh*, букв. «опора») и сказуемое (*al-musnad*, букв. «опирающееся»).

² Имеется в виду определённый артикль *алиф-лам*.

³ То есть третья словоизменительная категория, присущая имени и отсутствующая в словоизменительной парадигме глагола.

⁴ Танвин представляет собой нуацию последнего *харфа*, фонетически [n]). В данном контексте имеется в виду так называемый танвин способности (*tanwīn at-tamakkun*). Он является отличительной чертой имени в арабском языке и служит для различения имен, имеющих полную или неполную парадигму склонения.

⁵ Имеется в виду способность имени быть первым компонентом генитивной конструкции (*идафы*).

⁶ В данном контексте «признак» означает «знак, метка, характерная особенность» (араб. *al-'alāma*).

⁷ Имя *ar-rajul* «человек, мужчина» приводится в переводе в транскрибированном виде с сохранением ассимиляции артикля *алиф-лам* (транслитерированный вариант: *al-rajul*).

— имя. А определение указывает на все классы имён (*al-ḥaddu yadullu 'alā ḍurūbi-l-'asmā'i kulli-hā*). Условием для определения является последовательность и действие в обратном направлении¹ (*al-ḥaddu yuštaraṭu fī-hi-l-'iṭṭirādu wa l-'in'ikās*), например, ты говоришь: “Всё, что указывает на единичное значение, — имя, а то, что не указывает на это, — не имя”. Условием для признака является последовательность, без действия в обратном направлении (*al-'alāmatu yuštaraṭu fī-hi l-'iṭṭirādu dūna l-'in'ikās*). Например, ты говоришь: “Всё, к чему присоединяется алиф-лам, — имя”. Это последовательно соблюдается для всего, к чему присоединяется это средство (*al-'adāt*) [т.е. алиф-лам]. Обратное неверно² (*lā yan'akisu*). Нельзя сказать: “Всё, к чему не присоединяется алиф-лам, — не имя”, потому что личные местоимения (*al-muḍmarāt*) — имена, а к ним не присоединяется алиф-лам. То же касается большинства имён собственных (*al-'a'lām*), имён указательных (*al-mubhamāt*) и многих имён типа *'ayna*, *kayfa* и *tan*, то алиф-лам не присоединяется ни к одному из них, и вместе с тем это — имена» [Ibn Ya'īš 1:24].

После пространного рассуждения комментатор переходит непосредственно к рассмотрению особенностей именного класса слов.

Не менее показательным представляется нам разъяснение Ибн Йа'ишем этимологии понятия «импровизированное имя собственное» (*al-murtajal*): «Знай, что импровизированное (*al-murtajal*) имя собственное — это то, что он [человек] импровизировал для называния (*mā 'irtajala li-t-tasmiyati bi-hi*), то есть изобрёл (*'ixtara'a*), а не перенёс с чего-то другого (*lam yanqul 'ilay-hi min ḡayri-hi*). Говорят: он импровизировал поэму и проповедь (*'irtajala l-qaṣīdata wa l-xuṭba*), если он произнес её неосознанно и не обдумав заранее (*'atā bi-hā min ḡayri fikratin wa sābiqatin rawiyya*). Оно [т.е. слово «импровизированный»] происходит от [слова] *rijl* “нога”, как будто поэт и проповедник сочинили поэму и проповедь, отбивая ритм ногой в процессе сочинения (*fī ḥāli l-'inšā'*)» [Ibn Ya'īš 1:32].

¹ Букв.: отражение.

² Букв.: это не отражается.

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что Ибн Йа'иш не просто комментирует трактат аз-Замахшари, но и проводит анализ имеющегося в его распоряжении лингвистического материала, временами позволяя себе пространные рассуждения на темы, не связанные напрямую с комментируемым отрывком. При этом обращение комментатора к этимологии терминов, используемых в арабской языковедческой традиции, позволяет проследить механизм формирования метаязыка описания арабской грамматики.

В каждой главе Ибн Йа'иш обычно разъясняет встречающиеся в ней термины, которые, на его взгляд, нуждаются в толковании. Комментатор приводит существующие в арабской лингвистической традиции определения того или иного понятия и отдает предпочтение одному из них, аргументируя свой выбор.

Например, для понятия «имя» Ибн Йа'иш приводит несколько вариантов определения, встречающихся в сочинениях предшествующих филологов, начиная с Сибавайхи. Подробный комментарий завершается экскурсом в этимологию термина *'ism*. Из двух точек зрения — басрийской (слово *'ism* происходит от *sumiww* «высота») и куфийской (*'ism* восходит к *sima* «черта», т.е. «знак, признак») — Ибн Йа'иш выбирает первую, приводя соответствующее доказательство.

Обосновывая то или иное положение, Ибн Йа'иш рассматривает все возможные возражения и доказывает их несостоятельность. В то же время некоторые моменты комментатор излагает очень кратко, предполагая, что читатель обладает необходимыми знаниями.

Порой Ибн Йа'иш вступает в полемику с аз-Замахшари, принимая иную точку зрения.

Помимо цитат из комментируемого сочинения аз-Замахшари, текст *Šarḥ al-Mufaṣṣal* изобилует ссылками на работы других средневековых арабских филологов, в частности, таких выдающихся представителей арабской грамматической науки, как ал-Халил (VIII в.), Сибавайхи (VIII в.), ал-Мубаррад (IX в.), Ибн Джинни (X в.) и др. В силу того, что в *Šarḥ al-Mufaṣṣal* нашли широкое отражение взгляды представителей басрийской, куфийской и багдадской школ, трактат можно

по праву назвать энциклопедией арабских грамматических учений. По свидетельству крупнейшего египетского лингвиста XX в. Ахмада Шауки Абд ас-Салама Дайфа (1910 — 2005), трактат напоминает «энциклопедию взглядов басрийских и куфийских грамматистов... Он [Ибн Йа'иш] как будто не оставил ни одного сочинения, посвященного какому-либо разделу грамматической науки, без тщательного изучения. Такое представление изложенных в нем [трактате *Šarḥ al-Mufaṣṣal*] взглядов не имеет аналогов» [Šawqī Dayf 1999: 99].

Особый интерес для исследователя представляет язык описания арабской грамматики, которым пользуется Ибн Йа'иш. Представители арабской лингвистической традиции приписывают понятиям быденного языка терминологическое значение, в результате чего они становятся компонентами определенной номенклатуры — метаязыка. «Общезыковые значения слов, отобранных в качестве терминов, задают первоначальные образы или идеи, с помощью которых описывается система арабского языка. Именно они задают “внутреннюю форму” понятия» [Фролов 2006: 77]. Учет данной особенности может упростить исследователю работу с текстом грамматического сочинения. Это касается, в частности, интерпретации понятий и поиска эквивалентов при переводе.

В качестве примеров можно привести такие понятия, как *'ištiqāq*, которое в арабской лингвистической традиции обозначало, с одной стороны, этимологию, с другой — словообразование, словопроизводство («образование слова от другого слова с сохранением связи между производным и производящим по форме и значению» [Белкин 1975: 57]), *ziyāda* (добавочный элемент, букв. «добавление»), *wazn* (ритмическая модель, букв. «вес»), *binā'* (словообразовательная модель, букв. «построение») и др. Понятия *'aṣl* (корень, основа, нечто исходное, первичное; букв. «корень») и *far'* (нечто производное, вторичное; букв. «ответвление») составляют бинарную оппозицию и при системном подходе интерпретируются соответственно как «центр» и «периферия».

Особый интерес представляют термины *naḥw* и *ṣarf*. *Naḥw*, под которым обычно понимается грамматика в целом, в зависимости от контекста может обозначать один из двух ключевых разделов араб-

ской грамматики — синтаксис, а также словоизменительную морфологию. Под понятием *ṣarf* подразумевается другой ключевой раздел арабской грамматики, который занимается проблемами, имеющими отношение к морфологии, словообразованию, морфонологии и т.д. В общелингвистических значениях понятий *naḥw* «направление или следование, движение в каком-то направлении» [Фролов 2006: 79] и *ṣarf* «отвод воды, дренаж» обнаруживается сходство, заключающееся в общей идее движения, течения. Эта идея согласуется с интерпретацией устройства арабского слова, представленной Г.М.Габучаном в статье «К вопросу о структуре семитского слова (в связи с проблемой «внутренней флексии»)»: «учение о строении слова анализирует основу слова, т.е. все составляющие данную словоформу основные харфы, не затрагивая, однако вариацию (флексию) третьего сегмента, изучение которой, как явления словоизменения, составляет предмет раздела грамматики *naḥw*» [Габучан 1965: 123]. Таким образом, «движение» говорящего от первого к последнему *харфу* слова имеет отношение к предмету изучения *ṣarf*, а варьирование гласного в рамках конечного сегмента слова, обеспечивающее переход говорящего к следующему слову (то есть «движение»), связано с разделом *naḥw*. Следовательно, оба основных раздела арабской грамматики ассоциируются с образом движения.

Список литературы

- Белкин 1975** — Белкин В.М. Арабская лексикология. М.: МГУ, 1975.
- Габучан 1965** — Габучан Г.М. К вопросу о структуре семитского слова (в связи с проблемой «внутренней флексии») // Семитские языки. Вып. 2, ч. I. М.: Наука, 1965.
- Габучан 1990** — Габучан Г.М. Арабская языковедческая традиция // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- Фролов 2006** — Фролов Д.В. Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике // Арабская филология. Грамматика. Стихосложение. Корановедение. М.: Языки славянской культуры, 2006.
- Ibn Ya'īš** — *Ibn Ya'īš, Ya'īš ibn 'Alī. Šarḥ al-mufaṣṣal*. Изд. 'Алам ал-кутуб, Бейрут: Мактабат ал-Мутанабби, Каир [б.г.]. Т. 1–10.

Šawqī Ḍayf 1999 — *Šawqī Ḍayf*. Al-madāris an-naḥwiyya. Изд. Дар ал-Маариф, Египет, 1968. С.280 [цит.по: '*Abd al-Laṭīf Muḥammad al-Xaṭīb*. Ibn Ya'īš wa-Šarḥ al-Mufaššal. Эль-Кувейт: Изд. Кувейтского ун-та, 1999].

Хаṭīb 1999 — *Al-Xaṭīb, 'Abd al-Laṭīf Muḥammad*. Ibn Ya'īš wa-Šarḥ al-Mufaššal. Эль-Кувейт: изд. Кувейтского ун-та, 1999.

Музейная документация как корпус письменных источников

Л.С. Гущян

В 2014 г. автором была проведена работа над составлением каталога коллекции армянских вещей из собрания Российского этнографического музея (прежде — Этнографического отдела Русского музея Александра III, созданного в 1902 г.). Предметы данной коллекции были приобретены в Ванской области в 1916 г. в ходе комплексной экспедиции петербургских востоковедов, в которую входили академик Н.Я. Марр, приват-доцент Санкт-Петербургского университета И.А. Орбели, а также хранитель Этнографического отдела Русского музея археолог и палеоэтнолог А.А. Миллер.

При работе над каталогом рассматривались две основные темы: история комплектования коллекции и собственно каталогизация предметов собрания. Источником для разработки первой темы послужили архивные материалы Российского этнографического музея, а для второй — музейная документация. Важным информативным элементом архивных документов, фиксирующих деятельность этнографической группы исследователей, являются материалы на армянском языке, написанные армянскими буквами с русским переводом или транслитерацией: это порайонный список населенных пунктов Ванской области, а также данные по армянской ономастике, которые включены в карты вместе с антропометрическими данными. Между тем, в музейной документации, то есть регистрационных документах рассматриваемой коллекции, представлены только местные названия предметов в русской транслитерации, в которых обнаруживались искажения, вплоть до полной неузнаваемости слова. Причем редакций регистрационных текстов было две, и между ними наблюдались расхождения. Так, например, носки, записанные как *тять* (арм. րօշր) или

женская головная повязка, которая в одной редакции записана как *тчайти-кан*, а в другой — *пча-ти-кан* [*чакти кан* (?)].

Для того, чтобы выявить причины этих противоречий, была предпринята попытка исследования истории составления этих регистрационных текстов, в результате чего выяснилось, что процесс фиксации в музейных документах предметов материальной культуры из Ванской области проходил в несколько этапов.

Согласно музейной практике, фондообразователь зафиксировал собранные во время экспедиционной поездки предметы в двух типах документов: списке приобретенных предметов и в предварительном описании каждой вещи. В предварительном описании в обязательном порядке фиксировались: а) местное название предмета, б) тематическое определение предмета, в) его описание, г) способ его бытования и д) место его бытования или приобретения. Однако, как выяснилось из записи в общей инвентарной книге музея, А.А. Миллеру не удалось вовремя составить окончательный вариант описания коллекции, привезенной из ванской экспедиции. К сожалению, судьба оригинальных текстов описания коллекции, сделанных участниками экспедиции, неизвестна. В нашем распоряжении их нет.

Регистрация коллекций из ванской экспедиции была проделана существенно позже, в 1950-х гг., тремя сотрудницами Государственного музея этнографии народов СССР: заведующей отделом Кавказа Е.Н. Студенецкой, научным сотрудником отдела Л.Ф. Виноградовой, которая занималась в основном культурой народов Дагестана, и заведующей особой кладовой Н.И. Разинской. Сотрудницы армянского языка не знали и, очевидно, списывали названия предметов из черновых вариантов описей, составленных участниками экспедиции. Механизм работы над составлением текстов описей отличался от дореволюционного вольного описания вещи и к середине XX в. был уже четко определен: в первую очередь подробно фиксировались технические характеристики предметов, чтобы хранителю легко было бы найти его среди тысяч других. Научные сотрудники писали тексты описания предметов, отдавали их машинисткам (в машбюро), а те возвращали напечатанное сотрудникам для проверки. Именно поэтому есть две

отличные друг от друга редакции документов: во-первых, они были набраны двумя разными машинистками, а во-вторых, на текстах описаний имеется правка, сделанная научными сотрудниками. Для нас важно, что при новой системе описания вещей обязательно сохранялись термины — местное, диалектное название предметов, которое научные сотрудники сверяли с записями экспедиционных описей, при этом не знающие языка сотрудники правили армянские слова механически, в соответствии с собственным прочтением рукописи оригинала.

Описание предметов, которое представлено в современной музейной документации, составлено в соответствии с принципами, выработанными уже в 1950-х гг., однако важно то, что составители Е.Н. Студенецкая, Л.Ф. Разинская и Н.И. Виноградова, полностью изменив всю структуру и акценты в описании предметов, сохранили две параметра — место бытования предмета и его местное название. Данное обстоятельство указывает на то, что названия предметов на языке культуры представлялись важными, по крайней мере, на этом отрезке истории музея — от 1916 до 1950-х гг.

Для более детального рассмотрения концепции сбора и фиксации предметов в Российском этнографическом музее на первых этапах его деятельности, следует обратиться к повлиявшим на нее первичным программным документам. Итак, еще в 1817 г, один из крупных ученых и общественных деятелей Федор (Фридрих) Павлович Аделунг (1768–1843), выступая с проектом создания Русского национального музея, предлагал представить в нем тематические разделы — такие, как одежда, оружие, утварь, наравне с которыми предлагался раздел «языки». Несмотря на то, что выделенного отдела по собиранию материалов по языкам народов, населяющих империю, создано не было, однако идея значимости языка как важного фактора культуры народа была оценена высоко.

Об этом, в частности, говорит тот факт, что первым хранителем III подразделения созданного в 1902 г. Этнографического отдела Русского музея был востоковед, знаток арабского и персидского языков К.А. Иностранцев (1876–1941, р. 1902–1908). Константин Александрович,

будучи одним из основателей отдела, первоначально считал необходимым зафиксировать при регистрации лишь местное название предмета и его назначение. В период его работы в Этнографическом отделе сформировалась система регистрации предметов, которую можно проиллюстрировать описанием коллекций, привезенных князем Никодимом Исаевичем Аматуни из экспедиции в Южную Персию в 1905-1907 гг. В 1906 г. в Фарсе им были собраны 11 предметов, сгруппированных в тему «принадлежности для верховой езды» и 10 предметов «принадлежности для лошади караванного проводника». Важно отметить, что, согласно требованию музейной документации, при регистрации коллекции приводились обязательно не только названия отдельных предметов, например, *ногус* — медный колокол, который привешивался по сторонам вьючного стада, но и всего комплекса предметов, например, принадлежности для лошади караванного проводника были представлены и на персидском: *аснаб-э-ябу-фишанг*.

Несмотря на исключительные познания К.А. Иностранцева в культуре народов Востока, охватить весь обширный регион Кавказа, Средней Азии и Крыма и пограничных им зарубежных стран он не мог. Именно по этой причине с первых лет создания Этнографического отдела Русского музея его сотрудники, формировавшие коллекции, были разделены на две категории:

1. Штатные — хранитель, т.е. собиратель и исследователь традиционной культуры народов региона, который отправлялся за памятниками материальной культуры этих народов в научные экспедиции.

2. Внештатные — корреспондент, т.е. дипломат, военный, путешественник или выходец из того ли иного края империи, чаще всего — студент, учащийся университета, который возвращался на каникулах домой и, согласно программе музея, по его поручению и при его финансировании приобретал для него экспонаты. Эта категория сотрудников, которые имели статус внештатных, обязательно владела как минимум одним местным и, что очевидно, русским языком.

Так, например, студент-геолог родом из Тифлиса А.А. Флоренский, сформировал ряд коллекций Этнографического отдела, побывав на

каникулах в армянских городах Ардвин и Ардануч. Поскольку мать А.А. Флоренского была армянкой, он не только владел армянским языком, но и, будучи с детства знаком со средой традиционной армянской культуры, привел в своих предварительных записях подробные сведения о степени распространенности того или иного предмета. Следует отметить, что существовала еще одна неформальная категория сотрудников-специалистов, лингвистов, знатоков культуры региона, которые занимались лишь регистрацией привезенных коллекций. Таковым сотрудником, например, являлся известный тюрколог Александр Николаевич Самойлович (1880–1938), зарегистрировавший в период 1904–1908 гг. большое число азиатских коллекций Этнографического отдела.

К 1908 году концепция музея меняется. Вероятно, присутствие группы сотрудников-корреспондентов, знающих язык и быт своего «родного края», которые предоставляли музею подробные списки приобретенных вещей с указанием местного названия, способа ношения, бытования и места приобретения предмета, согласно требованию музея, в какой-то момент позволило поставить вопрос о необязательности знания языков хранителем Этнографического отдела. Вопрос был решен в 1908 г. таким образом, что вместо К.А. Иностранцева хранителем III-го регионального отдела был назначен А.А. Миллер — вещевед-профессионал, не знавший ни одного языка народов, населявших регион. А.А. Миллер начинал свою карьеру как военный служащий, а впоследствии, выйдя в отставку в чине штабс-капитана железнодорожных войск, получил историческое образование в Париже, где прослушал курс лекций в Высшей школе социальных наук у Ф.К. Волкова. Во Франции А.А. Миллер работал в Антропологической школе и в музеях под руководством археолога Габриэля де Мортилье. В 1907 г. он приступил к работе в Этнографическом отделе под руководством хранителя отдела К.А. Иностранцева. Как представитель палеоэтнографической школы Миллер сочетал в своей исследовательской и собирательской деятельности методы как археологии, так и этнографии, делая основной упор на исследование предмета, его технических параметров, а также его значение в культурном контексте. В своих ис-

следованиях ученый придерживался концепции, согласно которой в костюмах, утвари, жилище современных народов сохраняются архаичные черты, прослеживающиеся в археологических памятниках. Таким образом, с его точки зрения, данные археологических раскопок во многом дополняются этнографическими материалами, создавая общую историческую картину изучаемого региона.

Между тем, прежняя практика фиксации музейных предметов не была изменена, в описании сохранялось местное название вещи, поскольку опыт использования музейных коллекций показывал важность с научной точки зрения не только самого предмета, но и его названия как атрибута, позволяющего выявить культурный контекст, а кроме того, значения зафиксированного слова с точки зрения лингвистики. По этой причине собранный во время экспедиционных поездок материал снабжался на месте научным аппаратом. По всей вероятности, в своих поездках в 1907 г. в Абхазию, а в 1909 г. в Ахалцих (армянские коллекции), А.А. Миллер пользовался услугами местного переводчика. Хотя не очень ясно, записывал ли исследователь его слова на слух или переписывал записанное переводчиком.

В 1916 г., когда на общем собрании Императорской археологической комиссии и Русского музея было предложено совершить поездку в Ванскую область, встал вопрос о спектре тем, которые должны были быть охвачены во время экспедиции. Именно тогда, по совету Н.Я. Марра, А.А. Миллер в своей концепции предложил, кроме собственно этнографических, провести также и лингвистические исследования.

Для выполнения этой задачи в экспедиционную группу был принят Павел Никитич Макинцян (Погос Мкртичевич Макинцян), рекомендованный академиком Н.Я. Марром. П.М. Макинцян, будучи выпускником гимназических классов Лазаревского института и историко-филологического факультета Московского университета, в совершенстве владея академическими армянским и русским языками, мог выполнять поставленные перед ним задачи по фиксации лингвистического материала.

Именно благодаря работе П.М. Макинцяна, имеются подробные двуязычные топонимические списки в архиве экспедиции, а также названия предметов, которые были записаны в документах первой, оригинальной регистрации ванских коллекций. Регистрация же предметных коллекций не была проведена сразу по приезде, а те, кто фиксировал названия предметов во время экспедиции, не участвовали в чистовом варианте регистрации, которая проводилась почти через 20 лет после их смерти в 1930-х гг.

Со временем языковые компетенции полностью вышли за пределы требований к сотрудникам этнографического музея, и музейщики, знающие язык народа, культуру которого они изучают, стали чрезвычайно редки. Такой исследовательницей, сочетавшей владение языком с глубокими познаниями в области предметных коллекций была Э.Г. Торчинская, выпускница восточного факультета ЛГУ, в совершенстве владевшая азербайджанским языком.

История комплектования и презентации в имперском (поликультурном) музее предметов культуры народов империи и сопредельных ей стран ставит в исторической перспективе следующую проблему: важность комплекса компетенций сотрудника, включая языковую, учитывая, что зафиксированный им материал исчезал в силу объективных причин — модернизации. Вторая проблема состоит в способе презентации предмета иной культуры на экспозиции — с местным названием или без него, как вопрос не столько этический, сколько просветительский, который дает посетителю еще один путь к познанию иной культуры.

Так или иначе, примечателен сам факт фиксации предметов вместе с их названиями с самого начала создания музея и формирования его коллекций. Элементы языка народа были выбраны в качестве принципиального признака его культуры, что особенно важно в музее, где представлено большое число несхожих между собой культур.

О происхождении русского слова «мышьяк»

Е.А. Давидович¹, Н.И. Сериков

Словом «мышьяк» (лат. *Arsenicum*; химический символ — As) обозначают хрупкий полуметалл зеленоватого цвета; в обиходной речи мышьяком называют не металл, а яд:

«Ты к ней на чай сходи и сыпь ей в чай мышьяк»

(Б. Ахмадулина).

Этимология этого слова обычно возводится к слову «мышь». В авторитетном «Этимологическом словаре русского языка» профессора М. Фасмера (1886–1962) объяснение значения слова «мышьяк» буквально такое: «производное от *мышь*, первоначально “мышиный яд”» [Фасмер 1986: s.v.]. В приведенном объяснении логика начисто отсутствует, так как мышьяк на протяжении веков в основном использовали как элемент для химических и алхимических опытов, упоминание же в греческой и арабской средневековых литературах о том, что им травили мышей, мне не встретилось. Более того, на «мышь» никак не указывает и греческое название этого полуметалла — арсеник (ἀρσενικόν). Впрочем, греческое название мышьяка также не оригинально: ἀρσενικόν — производное от арабизированного перс. *الزرنيخ аз-зарнѣх* [Frisk 1954: s.v.]. От этого же персидского слова, но в его исход-

¹ Положения настоящего исследования были обсуждены с моей дорогой наставницей Еленой Абрамовной Давидович (1922–2013) — тонким знатоком нумизматики и монетного дела средневековой Средней Азии, человеком безупречной порядочности. Е.А. как-то поинтересовалась моим мнением насчет происхождения слова «мышьяк», тем самым обозначив проблему; в дальнейшем она с неослабевающим интересом следила за ходом исследования, задавая весьма уместные вопросы и внося поправки. Поэтому я считаю, что Е.А. является полноправным соавтором этой работы, что по мере возможностей и отражаю, поставив ее имя на приличествующее ему первое место. Хочу также отметить, что никто из авторов не является специалистом-химиком, все объяснения и формулы взяты из научной литературы, а все ошибки и неточности прошу относить на мой счет. — Н.С.

ной форме (без арабского артикля) произошло и греческое название аурипигмента — $\sigma\alpha\nu\delta\rho\acute{\alpha}\chi\eta$ ¹; по-видимому, к нему же восходит и русское слово «серник», т.е. серная спичка. Слово *зарнїх* употребляли не только арабы, персы и другие народы, использовавшие арабское письмо, но и, например, армяне или грузины, которые пользовались своими алфавитами, но тем не менее на протяжении веков входили в тесное взаимодействие с мусульманской культурой.

Как химический элемент мышьяк был известен в древности и средневековье, о чем имеется обстоятельная статья [Berthelot 1899a], написанная французским химиком и историком науки М. Бертело (1827–1907). Изданная в конце позапрошлого века, она не потеряла своего значения и поныне. Одним из положений этой статьи является указание (со ссылкой на Олимпиодора младшего²) на то, что в древности и средневековье «мышьяком» обычно называли не полуметалл, но «вид серы». Это означает, что в средневековых греческих алхимических сочинениях речь идет не о чистом мышьяке, но о его сульфидах — аурипигменте (As_2S_3) и реальгаре (As_2S_2). Эти вещества выглядят как темно-желтые кристаллы, нерастворимые в воде. По-гречески их называли также $\chi\rho\upsilon\sigma\acute{\eta}\lambda\epsilon\kappa\tau\rho\nu$ [Berthelot 1893: 9]. По свидетельствам средневековых арабских источников, аурипигмент использовали для такого деликатного дела, как изготовление фальшивой монеты. Похоже, это занятие на средневековом Востоке было достаточно распространено: известно, в частности, что Йўханнā б. Мāсавайх³ посоветовал своему ученику Ҳунайну ибн Исхāқу⁴ зарабатывать себе на жизнь, торгуя поддельными деньгами. Очевидно, желая отделаться от не в меру любознательного и к тому же неродовитого чужака-студента⁵,

¹ С указанием на этот факт в научной литературе мне встречаться не приходилось.

² Византийский философ-неоплатоник и алхимик VI в. Р.Х.

³ Лат. *Mesue*, врач персидского происхождения, ум. в 875 г. Р.Х.

⁴ Крупнейший средневековый переводчик с греческого на арабский, основатель арабской переводческой школы, ум. в 873 г. Р.Х.

⁵ Ҳунайн был родом из Ҳйры, несуществующего ныне города в 'Ирақе, жители которого традиционно занимались ростовщичеством. Йўханнā б. Мāсавайх, напротив, был потомственным врачом из Гундишапура.

Йұханнā с издевкой предложил ему перестать учиться на врача, а вместо этого занять в Хйре у «родичей-менял» пятьдесят дирхемов. Занятые деньги он предлагал потратить так: купить «маленьких корзинок за дирхем, аурипигмента на три дирхема, а на остальные — кўфийских и қадисийских¹ фельсов». «Обсыпь фельсы аурипигментом, — ухмыляясь, продолжал далее учитель, — сядь у дороги и давай, кричи, зазывай покупателей: “А вот кому наилучшие монеты, чтобы давать ими милостыню и использовать для прочих богоугодных дел?!” Продавай “золотые” фельсы, и это принесет тебе прибыль бóльшую, нежели профессия врача!» [Ibn Abī 'Uṣaybi'a 1882: 184.33, sqq].

По цвету и строению сульфиды мышьяка [Каримов 1957: л. 144а.7, пер. с. 76, прим. 29] были похожи на ртутный минерал — киноварь (HgS), которую с ними нередко путали. М. Бертелло [Berthelot 1899b: 293] приводит интересное место из сочинения византийского философа и алхимика VII в. Р.Х. Стефана Александрийского, писавшего о двух «арсениках», которые он называл «мужской» (т.е. собственно ἄρσενικόν) и «гермафродитический», т.е. «женско-мужской» (ἄρσενό-θηλυς), понимая под последним именно киноварь. Четкого разграничения между аурипигментом, реальгаром и киноварью греческая алхимическая терминология, очевидно, не знала, как не знала ее и арабская. Больше того, арабские «кодовые названия» (Decknamen)² этих веществ сходны или даже идентичны. Среди этих «кодовых названий» нетрудно выделить семантический ряд с идеей непостоянности или подвижности³. Эта особенность легко объяснима: с точки зрения средневековых алхимиков например, Джāбира б. Хаййāна⁴ или Абū Ба-кра Муҳаммада ар-Рāзй⁵, ртуть (как компонент киновари) и аурипиг-

¹ *ал-Қадисйа* — провинция в центральном 'Ирāке.

² Речь идет о «кодовых названиях», т.е. описательных синонимах, которыми алхимики пользовались для охраны профессиональных знаний [Siggel 1951: s.v. Hg, As].

³ Ср.: *الابق، ابو العناب، حجر الدخان، سحاب، السريع الحركة، عبد ابق، فرار، ماء الابرار، ماء الانك، نطفة* [Siggel 1951: v. s.v.].

⁴ Мусульманский алхимик, род. ок. 722 г. Р.Х. в Тўсе.

⁵ Мусульманский ученый-энциклопедист, ум. в 925 г. Р.Х.

мент относятся к т.н. «классу духов», т.е. веществ, улетучивающихся под действием огня [Каримов 1957: 60].

Здесь отметим, что воздействие огня на «арсениды» превращало их в окись мышьяка (As_2O_3), которая выглядела уже иначе. Полученное вещество — белый порошок [Siggel 1951: s.v. *Hg, As*; s.v. *بيضاء, بحر*] — и было тем самым сильнодействующим ядом, о котором столько написано в детективных романах, в частности, у заграничной писательницы Агаты Кристи. Помимо «кодовых названий», приведенных Зиггелем, в арабском языке окись мышьяка имела и иное название — *شكّ*, которое, в частности, упомянуто у ар-Рāзй [Каримов 1957: 91, прим. 282]. Нетрудно заметить, что *شكّ* легко возводится к арабскому корню *шкк, вернее, к его второй породе — *ш.кк.к* со значением 'сомневаться'. Образованная от второй породы корня *шкк форма *муфа* 'ал^{ун} — *مشكّك* соответствует русскому причастию страдательного залога. Она звучит как *мушаккак*^{ун} и переводится как «тот, по поводу которого есть сомнение». Это слово как нельзя лучше описывает всю противоречивость рассматриваемого химического элемента, который мог быть и лекарством, и ядом.

Сходная семантика ('сомнение' → 'непостоянство') для «кодowego названия» *мушаккак*, с одной стороны, и «кодовых названий» для ре-альгара, аурипигмента и т.д. — с другой, наличие самой формы *شكّ* в арабской алхимической литературе и, главное, прямая связь с мышьяком (As) — вот те основания, которые однозначно указывают на происхождение русского названия «мышьяк». Иными словами, в основе русского слова «мышьяк» лежит арабское *مشكّك* *мушаккак* — «кодovое название» (Deckname) для белого ядовитого порошка; в русский язык оно, вероятно, проникло через турецкий или персидский, но этот тезис еще ждет своего доказательства.

Список литературы

Каримов 1957 — Каримов У.И. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн». Ташкент: изд. АН УзССР, 1957.

Фасмер 1986 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / 2-е изд. / Пер. с нем. М.: «Прогресс», 1986. Т. 3.

Berthelot 1893 — *Berthelot M.* Histoire des sciences: la chimie au moyen âge. Paris: Imprimerie nationale, 1893. Vol. 3.

Berthelot 1899a — *Berthelot M.* L'arsenic métallique connu par les Anciens // Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen age / Georges Steinheil (éd.). Paris, 1899. Pp. 281–283.

Berthelot 1899b — *Berthelot M.* Sur Stephanus et sur les compilations du Chrétien et de l'Anonyme // Ibid. Pp. 287–301.

= *См. также*: http://herve.delboy.perso.sfr.fr/idee_alchimique_7.html

Frisk 1954 — *Frisk Hjalmar.* Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg: Winter, 1954. Bd. I.

Ibn Abī 'Uṣaybi'a 1882 — *Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Abī 'Uṣaybi'a.* 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā' / Ed. A. Müller. Cairo–Königsberg i. Pr.: al-Maṭba'at al-Wahbīyah, 1299/1882. Vol. I.

Siggel 1951 — *Siggel A.* Decknamen in der Arabischen alchemistischen Literatur. Berlin: Akademie Verlag, 1951.

Арабские персоналии в мусульманской историографии Джохора 18–19 веков: два интересных уточнения

Т.А. Денисова

Малайская мусульманская историография XIII–XIX вв. — ценный источник по истории не только собственного региона, но и мусульманского мира в целом. Малайские исторические произведения, написанные в арабской графике *джави*, следуют общим канонам мусульманской анналистики и содержат богатый и разнообразный фактологический материал: о происхождении правящих династий, об истории прославленных царств и городов, о золотых временах царствования праведных правителей, о подвигах отважных героев и о мудрости мусульманских наставников и ученых. Анализ текстов малайских мусульманских хроник показывает, что их авторы творили не в отрыве от общей мусульманской цивилизации, а хорошо знали труды своих современников из других стран мусульманского мира, а также наследие великих интеллектуалов и философов прошлого — ал-Газали, Ибн 'Араби, ал-Джунейда, ал-Мас'уди и пр.

Джохорские исторические произведения XVIII–XIX вв., в том числе хроника *Тухфат ан-Нафис*, заслуженно считаются вершиной развития малайской мусульманской историографии. *Тухфат ан-Нафис* «Драгоценный дар» — две одноименные¹ хроники, представляющие бугийское направление джохорской историографии². В них изложена исто-

¹ Подробно о самостоятельности двух хроник под одним названием *Тухфат ан-Нафис* см. [Денисова 1995: 75–94].

² В джохорской историографии принято выделять три основных направления (малайское, бугийское, минангкабау), принципиально различающиеся интерпретацией исторических событий в Джохоре и набором изобразительных средств. Подробно о бугийских исторических сочинениях см.: [Andaya 1975: 8–15; Noorduyн 1965: 137–155; Noorduyн 1961] О новациях, которые

рия малайского государства Джохор XVI–XIX вв. Однако повествование начинается с еще более раннего периода: с мифологизированного сообщения об основании Сингапура, которое приблизительно датируется 1299 г.

Обе хроники («краткая» и «длинная») созданы примерно в одно и то же время (1865 г.). Краткая хроника написана Раджой Ахмадом (1779–1879), а длинная — его сыном Раджой Али Хаджи (1809–1872). В настоящее время известны пять списков длинной и один список краткой хроники.

«Драгоценный дар» представляет бугийскую историческую традицию Джохора. Помимо изложения собственно местной истории, в хронике содержатся ценные сведения о контактах джохорских правителей с внешним миром, прежде всего с Аравией, Ираном, Турцией и другими центрами мусульманской цивилизации.

Информацию о Ближнем Востоке можно разделить на две основные группы, согласно их тематике и фактологии: первая группа — сообщения о выходах из так называемых наветренных стан в малайском мире; вторая группа — сообщения о малайцах, предпринявших путешествие в Аравию и/или Ближний Восток.

Текстологический анализ хроники позволяет определить наиболее часто встречающиеся сюжеты, а также выявить особенности в фактологическом наборе информации. К числу важнейших сюжетов относятся, в частности:

- сведения о сейидах и улемах;
- сведения о капитанах кораблей и мореплавании;
- сведения о торговцах и торговле;
- сведения о ближневосточных мусульманских трактатах и богословских дискуссиях;
- описания хаджа.

В сообщениях *первой группы* преобладают сведения о выходах из Аравии: чаще всего упоминаются сейиды и улемы арабского происхождения, следом идут сообщения о арабских мореплавателях и торговцах. Практически все пассажи *второй группы* описывают паломничества малайских и бугийских правителей, посещение ими Мекки, Медины и других священных мест во время хаджа.

В *Тухфат ал Нафис* есть и квазиисторические сюжеты, и вполне достоверные свидетельства. К числу мифологических относится, например, повествование о происхождении бугийских вице-правителей Джохора от пророка Сулеймана и царицы Савской Балкис¹. Именно так автор хроники объясняет большое количество сейидов в Малайе: «*И поскольку нет ничего, что неоспоримо доказывало бы, что потомки пророка Сулеймана не могли достичь [страны] бугов, то этот [рассказ] достаточно правдоподобно объясняет, каким образом и почему такое множество господ арабских сейидов появилось в наших подветренных странах. И рассеялись они по разным государствам, и оставили здесь своих потомков. И если правдоподобно то, что потомки Пророка Аллаха, да благословит его Аллах, достигли подветренных стран, и если они действительно оставили многочисленное потомство в подветренных странах, то таким же образом потомки пророка Сулеймана, мир ему, могли попасть на землю бугов*».

Текстологический анализ хроники доказывает, что в XVIII–XIX вв. представители арабских сейидских семей занимали в Джохоре высокое положение, занимались политической и коммерческой деятельностью, выступали в качестве военных советников и официальных посланников малайских государей. Но наряду с этим «сейидская община» сохраняла некоторую автономность. Сейиды сохраняли связи с исторической родиной. Судебные тяжбы между представителями сейидских семей разрешались внутри общины — в сейидских судах. Браки также в основном заключались внутри этой общины: Они, как говорит хронист, «*связывались родственными узами и заключали [браки] только внутри [своего клана], чтобы [сохранить] власть*». Ис-

¹ Об этом см. [Денисова 2000: 12–28].

ключение составляли браки с представителями правящих малайских династий и влиятельного клана бугийских вице-правителей.

Сейиды имели влияние не только на своих единомышленников — мусульман. С ними вынуждены были считаться и представители колониальных властей. В *Тухфат ан-Нафис* встречаются сообщения о том, что европейские чиновники из Батавии, Сингапура и Малакки, признавая факт влиятельности арабских сейидов при дворе джохорского султана, также прибегали к посредничеству сейидов и шейхов при переговорах с малайцами.

Важнейшим аспектом деятельности ближневосточных мусульман было религиозное наставничество, обучение представителей знатных малайских семейств мусульманской философии, фикху, суфизму и другим аспектам исламского богословия. Например, в качестве наставника бугийского вице-правителя Раджи Али, который стремился «познать науку благочестия», назван некий **Шейх Абд ал-Гафур**: *«Он [принадлежал] к тарикату “халватийа”, то есть “саманийа”. Вместе с Шейхом Абд ал-Гафуром Раджа Али стремился к благочестию “ибадат”».*

Шейх Абд ар-Рахман Мисри жил в Батавии, обучал философии и астрономии Раджу Ахмада ибн Раджу Хаджи — автора краткой хроники *Тухфат ан-Нафис* и отца Раджи Али Хаджи.

Раджа Али и сам под руководством арабских улемов изучал грамматику и синтаксис арабского языка, а также богословие, фикх, суфизм и пр. Он пишет: *«Что касается, науки об истоках веры, то [это было] произведение “Умм ал-барахин” с комментариями и “Ал-джаухарат ат-таухид» с некоторыми комментариями. Что касается грамматики, то [это было] «Зинджани» и по синтаксису — «Авамил» и «Аджурумиях» с некоторыми комментариями. Что касается суфизма, то [это были:] «Бидаят ал-хидайат» и «Минхадж ал-абидин» — произведения Худжат ул-ислама ал-Газали и других. Потом опять вернулись к чтению синтаксиса [“Наху”] то есть: “Ал-фийят назм ибн ал-Малик”. [Эту книгу] не закончили, а [изучили] примерно чуть больше*

[или] чуть меньше одной-двух глав. На все это потребовалось времени не больше года».

Улемы, шейхи и факихи пользовались уважением и влиянием при малайском дворе: «Вице-правитель Раджа Джафар имел хороший характер и испытывал любовь к своим родственникам и товарищам, а также к господам сейидам из Аравии и господам сейидам местного происхождения».

Автор хроники, стремясь представить своего государя праведным и справедливым правителем, подробно описывает, с каким почтением тот относился к наставникам и чтецам Корана из наветренных стран: *«И он любил науки. И он старательно обучался наукам и читал книги на малайском языке, такие как «Усул ад-Дин» и «Мират ат-Тулаб» величайшего учителя и ученого того времени, то есть Хаджи ал-Ваххаба. Он любил слушать господ сейидов и [их] рассказы о [жизни] прежних правителей из наветренных стран. И он любил, когда хорошо декламировали Коран. Если на Риау прибывал из Аравии чтец [Корана], сведущий в декламации, он удерживал его при себе два-три месяца. Вместе с ним он декламировал [Коран] и приказывал, чтобы его дети и его служащие [тоже] принимали участие в декламации. Когда [совместные чтения] заканчивались, он давал чтецу сотни ринггитов¹».*

По мнению Моше Йегара (Hebrew University, Jerusalem), «арабы внесли весомый вклад в формирование мусульманской цивилизации в Малайском мире, религиозные представления, морально-этические установки, язык, политические институты; обычаи и законодательство малайцев до сих пор несут на себе отпечаток этого влияния» [Yegar 1979: 11].

О количестве арабских сейидов, улемов и шейхов в столице Джохора — Риау, говорит, например, следующее сообщение: «И множество господ сейидов прибыли из земли Аравии ..., так что вакуфные дома, мечети и все молельни «сурау» вельмож и богатых людей были переполнены. Вечером в пятницу [в них] собирались люди, чтобы послушать рассказы о рождении Пророка «Маулуд ан-Наби». По окончании

¹ Ринггит — серебряная монета достоинством в 2,5 рупии.

«Маулюд ан-Наби» раздавали милостыню. Кто-то получал «джактун¹», кто-то получал ринггиты, кто-то получал рупии и другие [монеты]. Во время пятничного вечера [устраивалось] несколько представлений, таких как джовет² и ваянг».

Материалы *второй группы* представлены в *Тухфат ан-Нафис* объемными повествованиями о паломничестве малайских мусульман в Мекку. Хронист подробно описывает все этапы путешествия. Текстологический анализ позволил выявить формуляр этих сообщений: принятие решения о хадже, согласование поездки с родственниками и/или религиозными наставниками, поиски необходимых средств — продовольствия и денег, (часто спонсорами таких поездок выступают родственники и правители вассальных княжеств), найм корабля, описание корабля, перечень участников путешествия, прибытие в Джидду, совершение обрядов хаджа в Мекке, описание жизни в Мекке (встречи и прочие события) посещение Медины и других святых мест, пожертвования и вакфы, описание обратного пути, прибытие на родину, встречи с родственниками и подданными, перечень подарков.

Наиболее полным является повествование из длинной хроники *Тухфат ан-Нафис* о хадже, который совершил в 1828 г. известный малайский улем Раджа Ахмад ибн Раджа Хаджи.

- (1) принятие решения о хадже: *Вот рассказ о брате вице-правителя, то есть о Радже Ахмаде. И когда он больной вернулся из Батавии, то дал обет, что если он излечится от болезни, то долг его [перед Богом] возрастет, и он обязуется совершить хадж.*
- (2) согласование: *И когда он излечился от болезни и вернулся к прежнему образу жизни, то он попросил у господина старшего брата правителя и госпожи старшей сестры Энгу Путери позволения отправиться в паломничество.*

¹ *Джактун* (тожд. *джакат*) — название мелкой местной монеты, которую обычно подавали в виде милостыни во время мусульманских праздников.

² *Джовет* — зажигательный танец, исполняемый танцовщицей или переодетым в женский костюм танцовщиком. Партнеры вызываются поочередно из числа зрителей. Танец исполняется под аккомпанемент бамбуковых колотушек.

- (3) поиски средств: И ответила госпожа старшая сестра Энгу Путери: «Лучше сначала отправиться на поиски средств. Плыви к земле Явы». ... Раджа Ахмад ответил: «Хорошо». И Энгу Путери дала ему деньги, а вице-правитель дал ему корабль. ... И в дорогу он запасся деньгами, которыми снабдила его госпожа старшая сестра Энгу Путери — десять тысяч ринггитов. А [общее] количество денег, [которое он взял с собой] вместе с его собственными деньгами было равно примерно четырнадцати тысячам ринггитов. Таков был весь их капитал, которые они взяли в дорогу. ... Потом правитель Кедаха приказал доставить [Радже Ахмаду] продовольствие: рис — сто гантангов¹ и одного буйвола. Потом он встретился с Раджой Ахмадом. И Раджа Ахмад подарил ему кинжал «секин»². Потом правитель Кедаха тоже подарил Радже Ахмаду часы, стоимость которых была около 100 ринггитов, то есть это были старинные и дорогие часы.
- (4) найм корабля: И когда он прибыл на Риау, он собрался в дорогу и затем поплыл в Сингапур, чтобы найти там наемный корабль, отправляющийся в государство арабов <...>. В то время один арабский корабль вышел в море, но Раджа Ахмад не стал [отправляться] в путь на этом корабле. ... И тогда, вскоре после этого, Раджа Ахмад поплыл в Джидду, наняв турецкий корабль под названием «фелука». А капитана его звали Хусейн.
- (5) описание корабля: В каютах корабля, нанятого Раджой Ахмадом было место примерно на двенадцать человек. В каютах можно было повесить люльки. И было достаточно уборных при кормовой надстройке "кимбул".
- (6) перечень участников путешествия: Что касается людей Раджи Ахмада, которых он взял вместе с собой в паломничество, то [это были] первый — Хатиб Абд ар-Рахман, чиновник государства Риау, второй — Белал Абдаллах — чиновник государства Риау, [послан-

¹ Гантанг — мера объема сыпучих веществ, равная примерно 3,12 л.

² От араб. сиккин — небольшой кинжал арабского производства.

ный] со стороны Идриса, третий — Хаджа Абд ал-Джамал, сын улема из Риау, т.е. Хаджи Абд ал-Вахаба. ... И вместе с ним были его сын Раджа Али¹, и сын его брата по имени Раджа Мухаммад — сын правителя, и его зять, то есть Сейид Абдаллах Энгу Ангах, сын Энгу Сеида Мухаммада Зейна ал-Кудси и многие другие ...

- (7) прибытие в Джидду: И тогда, некоторое время [проведя] в море, они достигли Джидды, то есть в восемнадцатый день месяца ша'бан в 1243 год хиджры. И Раджа Ахмад сошел на берег. И пришли все шейхи, [чтобы] торжественно встретить прибывшего Раджу Ахмада, потому что они уже знали, что Раджа Ахмад хотел совершить хадж в этом году. Из тех, кто пришел его встречать, были Шейх Исмаил и Шейх Ахмад Мушафи и посланец Шейха Дауда. И каждый хотел отвести Раджу Ахмада в свой дом. И в это время Раджа Ахмад предпочел дом Шейха Ахмада Мушафи из-за того, что в числе его приверженцев было сорок человек — бугов по происхождению.
- (8) совершение обрядов хаджа в Мекке: И взошел Раджа Ахмад в Мекку Благородную, ведомый Шейхом Ахмадом. И облачился он в ихрам. И когда они достигли Мекки Благородной, он [семь раз] обошел Каабу, читая молитвы. А закончив обхождение [Каабы], он восславил Аллаха Всевышнего, произнеся: «Нет бога, кроме Аллаха». «После этого, когда пришло время хаджа, Раджа Ахмад совершил хадж и малое паломничество, и стояние у горы Арафат. Вместе со всеми паломниками из [числа] мусульман, которые пришли сюда со всех концов света, он совершил обход вокруг Каабы и обряд бега «са'и». Потом [после] бросания камней в долина Мина, он вошел в Мекку и восславил Аллаха Всевышнего. И получил он звание «хаджи».
- (9) описание жизни в Мекке: И поселился он в доме Шейха Ахмада Мушафи. И приходили к нему шейхи Мекки. Потом он направился к дому муфтия Шафийи. Покончив со встречами, он задержался в Мек-

¹ Имеется в виду Раджа Али Хаджи — автор длинной хроники *Тухфат ан-Нафис*

ке Благородной, ожидая [возможности] [отправиться] в Медину Светозарную, чтобы совершить паломничество [к могиле] Пророка Аллаха, да благословит его Аллах. Он ждал [окончания] рамазана. И в то время город Мекка Благородная был очень сильно встревожен тем, что Шариф Йахйя, правитель Мекки Благородной, убил одного Шарифа, своего родственника по имени Шариф Шимбар. И убил он его в мечети «Ал-Харам». И все родственники со стороны убитого подали жалобу наместнику Султана Махмуда Хана, правителя Стамбула. Имя этого баши — Ахмад Баши — сын брата Мухаммада Али Баши, правителя Египта. Именно он был представителем Султана Махмуда Хана и охранял эту святыню. И в это время поссорились Баши с Шарифом Йахйей. И [создалось] впечатление, будто они уже собираются сражаться. И всполошились все улемы и муфтии, и все вельможи в городе Мекке Благородной. И в это время этот Шариф покинул пределы Мекки. И затем он [направился] в Бадр, чтобы собрать армию из сотен тысяч бедуинов. И стало небезопасно людям путешествовать и приезжать в Медину.

- (10) посещение Медины и других священных мест: И тогда, в то время Раджа Ахмад тоже встревожился, потому что хотел [посетить] Медину, а дорога туда была небезопасна. И когда закончился месяц рамазан, то Раджа Ахмад стал совещаться со всеми шейхами в городе Мекке, чтобы найти путь, [по которому] можно было бы отправиться в Медину. И по воле Аллаха Всевышнего они нашли способ, [чтобы] можно было пройти в Медину, то есть вместе с несколькими караванами, [в составе которых было] примерно более двух тысяч участников. И Раджа Ахмад отправился в путь вместе с Шейхом Ахмадом Мушафи [и] со всеми, кто окружал его. И для этого путешествия все караваны приготовились и зарядили свои ружья и пистолеты. И там, где они боялись [нападения], они время от времени стреляли из ружей. Были также караваны, шедшие в удалении. Они сражались с бедуинами на протяжении [всего]

пути. Некоторые подверглись разбою и разграблению. И пропутешествовав несколько дней, они достигли города Бадр. И караван остановился и разбил шатры у города Бадр. Что касается Шарифа Йахьи, то в то он был в городе Бадр и держал совет с главами племен в Бадре, чтобы [отправиться] в Египет. И тогда, что касается Раджи Ахмада, то когда наступило утро [следующего дня] — пятницы, то он вошел вместе с Шейхом Ахмадом в город Бадр, чтобы помолиться в мечети. И в мечети встретился он с Шарифом Йахьей. И затем он встретился также с Сейидом Мухаммадом Аттасом, [который] уже прибыл туда раньше и стал сподвижником Шарифа Йахьи. И он сообщил Шарифу Йахье: «Есть один сын яванского раджи в государстве Риау, [он] из числа друзей отца». Он обеспечил безопасность Радже Ахмаду и всем караванам, которые были вместе с ним. И когда Раджа Ахмад вернулся в свой лагерь, он [Шариф Йахья] послал некоторое количество воинов «аскеров» — бедуинов, чтобы охранять все шатры [лагеря] и жечь костры, пока не наступит день. А на завтра он послал их в дорогу и сказал: "Не беспокойтесь и не бойтесь этих бедуинов, которые грабят [на дорогах]". И Раджа Ахмад отправился в путь со всеми караванами в [полной] безопасности. И никто не испытывал страха вплоть до самого прибытия в город Медина. И затем [он] совершил паломничество к могиле Пророка Аллаха, да благословит его Аллах. Потом [он] совершил паломничество на кладбище Бакиа ко всем сахаба [сподвижникам Пророка]. Потом он совершил паломничество к горе Ухуд к могиле дяди Пророка Аллаха, да благословит его Аллах, то есть к могиле Сейидуны Хамзы, который погиб за веру у горы Ухуд. Потом он совершил паломничество ко всем местам, которые посещаются во время паломничества мусульманами.

- (11) пожертвования и вакфы: Закончив паломничество, Раджа Ахмад купил сад и пожертвовал его в виде вакфа потомкам Шейха Самана. ... И тогда, он провел в Медине примерно одиннадцать дней. И возвратился Раджа Ахмад в Мекку Благородную. И когда он достиг

Мекки, он и там купил два вакуфных дома. Один он пожертвовал Шейху Исмаилу. Потом, в конце концов, он был передан муфтию Шафийа. Второй дом он передал в виде вакфа Шейху Мухаммаду Салеху, который в конце концов тоже передал его шафиитскому муфтию, согласно обету. Потом Раджа Ахмад купил в Мине старый дом с участком земли, чтобы устроить там вакуфный дом. Он передал его Шейху Ахмаду Мушафи, чтобы тот создал там вакуфный дом.

(12) описание обратного пути: И тогда, покончив со всеми этими делами, Раджа Ахмад собрался обратно в Малайю. И вплоть до Джидды его провожали все шейхи, [жившие] в городе Мекка. И затем он поднялся на турецкий бриг. Его капитаном был Сейид Мухаммад Али. Раджа Али нанял там каюту. Потом он поплыл в сторону Малайи. Так было.

(13) прибытие на родину: ... Раджа Ахмад брат вице-правителя Раджи Джафара, отплыл из города Мекки Благородной. И вскоре после этого он достиг острова Пинанг. И когда он прибыл к нему, на борт корабля спустился один человек по имени Энчик Ломбок сын имама Селангора. Он предстал перед Раджой Ахмадом и сообщил ему: «Господин старший брат вице-правитель сражается с господином сыном правителем Селатом у Керимуна». Когда Раджа Ахмад услышал эту новость, он испугался. И сказал придворным хаджи, которые были вместе с ним: «Хорошо бы нам быстро найти корабль, который мог бы спешно [отправиться] в Сингапур. Мы хотим как можно скорее вернуться в Риау. [Однако] сейчас мы не станем сходить на берег, а только [пересядем с этого брига] на другой корабль, плывущий в Сингапур. И Хаджа Абд ал-Джалил и Сейид Абдаллах быстро наняли корабль для путешествия в Сингапур, который стоял [на якоре] в порту острова Пинанг. ... И когда наступило утро, то корабли встали на якорь в море Пенъенгата со стороны города Рентинг. Тотчас же на борт корабля взошел Раджа Али, сын [вице-]правителя [и] пригласил господина отца спу-

ститесь на берег. И Раджа Ахмад со своими царственными детьми и друзьями [попутчиками], которые совершали хадж, вступил на берег.

(14) встреча с родственниками: Затем они вошли в город, [где жила сестра Раджи Ахмада] Энгу Путери. И очень обрадовалось Энгу Путери тому, что прибыл господин младший брат и его царственные дети. Потом, [чтобы] встретиться с Раджой Ахмадом, пришли все дети правителей, которые были в Пенъенгате, и все вельможи, и все старейшины. После этого Раджа Ахмад встретился с господином старшим братом Энгу Сейидом Мухаммадом Зейном ал-Кудси, а Сейид Абдаллах встретился с господином отцом.

(15) описание подарков: Раджа Ахмад торжественно передал дары господину старшему брату вице-правителю: двух чернокожих рабов: одного нубийца, другого — эфиопа; один стамбульский ковер, два кольца с большими камнями — один — с зеленым изумрудом, другой — с красным гуацинтом «йакут», стамбульский карабин «теркул» — вороненый, инкрустированный золотом, и два-три рулона ткани для верхней одежды «баджу» из таких материй как бембезар, ... грамсут¹ и других. И были вручены также другие вещи из числа святынь и сувениров из Мекки Благородной — [например], вода из Священного источника Замзам, и зубочистки, и сухое верблюжье мясо. Все это было тоже ему вручено. Потом все родственники и все вельможи и все старейшины, которые были на острове Пенъенгат, тоже по мере возможности получили подарки. И все они были рады, потому что получили благословение «баракат» [из] Мекки Благородной.

Из всего этого обширного, изобилующего подробностями рассказа, обратимся лишь к одному сообщению — **рассказу о посещении Раджой Али Хаджи и его отцом Медины и Бадра** (отрывок 10).

Согласно этому сообщению Раджа Ахмад (1778–1878) и Раджа Али Хаджи прибыли в Мекку в феврале 1828 г. (шаабан 1243). Проведя не-

¹ Бембезар, грамсут — тонкие ткани ручной работы из шелка и/или хлопка

которое время в Мекке, они отправились в Медину вместе с одним из караванов, состоявшем примерно из 2 тысяч верблюдов и в сопровождении многих вооруженных людей. Ибо путь в Медину в то время был очень опасен из-за постоянных столкновений и нападений разбойников. Вскоре они достигли Бадре и разбили лагерь у ворот города. Именно тогда в Бадре Раджа Али Хаджи и Раджа Ахмад встретились с сыном человека по имени Сейид Мухаммад Аттас, который был в свите правителя Мекки Шарифа Йахьи, который в тот момент, согласно хронике, проводил военный совет в Бадре. Именно этот Сейид Аттас представил малайских пилигримов Шарифу Мекки как близких друзей своего отца и его самого, а также попросил помощи и защиты для них по пути в Медину. И Шариф Йахья, который сам находился в очень тяжелом положении, то есть в состоянии войны, тем не менее, оказал им помощь и послал проводников и охранников, чтобы сопровождать их в Медину. Встреча произошла в соборной мечети во время пятничной молитвы.

Кто же был этот Сейид Аттас? И почему правитель Мекки принял близко к сердцу их просьбу о помощи?

Анализ текста, а также сведения из генеалогии Сейида Мухаммада Накиба ал-Аттаса — ныне здравствующего представителя этой сейидской семьи, позволяют уточнить имя этого сейида. Его полное имя *Сейид Мухаммад бин Абдуллах бин Мухаммад бин Мухсин бин Хусейн бин Шейх ал-Кутуб ал-Хабиб Умар бин Абд ал-Рахман ал-Аттас*.

Профессор ал-Аттас проверил написание этого фамильного имени и подтвердил, что речь идет о его прапрадедушке, который жил и умер в Мекке в XIX в. Точная дата его смерти неизвестна. Согласно генеалогии семьи ал-Аттасов, Сейид Мухаммад имел сына Сейида Мухсина ал-Аттаса, который тоже жил в Мекке и скончался там же в 1863 г.

Известно также, что он был на службе у верховного правителя Мекки **Шарифа Йахьи бин Сурура** — племянника Шарифа Галиба бин Мусаеда (1788–1813). Согласно данным из «Энциклопедии ислама» (Brill's Encyclopedia of Islam, 1913–1936), Шариф Йахья был возведен на должность великого шарифа Мекки египетским правителем Пашой

Мухаммадом Али (1769–1849) и правил вплоть до 1827 г., когда, по сведениям из той же Энциклопедии, он был убит.

И вот тут и возникает второй вопрос, на который дает ответ малайская хроника *Тухфат ан-Нафис*: — насколько верна общепринятая дата смерти Шарифа Йахьи, указанная в столь авторитетном издании как бриллевская «Энциклопедия Ислама»?

Согласно нашей хроники Раджа Али Хаджи и Раджа Ахмад прибыли в Мекку 18 шаабана 1243 г.х., то есть 4 марта **1828 г.** Следовательно, их встреча с Шарифом Йахьей никак не могла произойти раньше этой даты. А это значит, что в марте 1828 года Шариф Йахья был еще жив.

Сведения из хроники *Тухфат ан-Нафис* в данном случае имеют первостепенное значение для установления даты смерти Шарифа Йахьи, ибо являются свидетельством очевидцев событий, принимавших участие в этой встрече. И это свидетельство зафиксировано в тексте хроники. В тексте также содержится ссылка на свидетеля события — Сейида Мухсина ал-Аттаса, который, как показывает анализ, были совершенно историческим лицом, который в момент встречи вполне мог находиться в указанном месте встречи — в соборной мечети Бадра. Он, как известно, был на службе у Шарифа Йахьи и, скорее всего, присутствовал на важнейшем военном совете, созванном его патроном.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать следующие выводы:

1. Упомянутый в хронике сын *Сейида Мухаммада Аттаса* — это Сейид Мухсин ал-Аттас. О нем мало что известно, но его имя вписано в историю малайского мусульманского интеллектуализма. Его сын Сейид Абдуллах ал-Аттас, более известный под именем Хабиб Абдуллах или Хабиб Керамат Богор и поныне почитается в Индонезии как святой проповедник ислама (*вали Аллах*) и суфийский муршид. Он родился в 1858 г. в Хурейде (Хадрамаут), его первым религиозным наставником и учителем был его отец Мухсин. Он учился также у известного суфийского шейха Муаллима Омара бин Фараджа бин Саваха.

Его перу принадлежит множество трудов по *усул ад-дин*, суфизму и философии. Всю свою жизнь он посвятил распространению ислама и исламского образования в малайском мире. Эту деятельность он считал продолжением миссии своих славных предков, мусульманских сейидов и проповедников ислама в регионе. Он умер в 1933 г. Его могила в Эмпанг Богоре (Западная Ява) и поныне является местом проведения специальных суфийских зикров и местом паломничества для последователей его суфийского тареката.

2. Упомянутый в хронике великий правитель Мекки Шариф Йахья бин Сурур (Sharif Yahya bin Surour), был, очевидно, хорошо знаком с ал-Аттасом (отцом и сыном), ибо ссылка на них оказалась достаточным поводом для того, чтобы оказать требуемую помощь малайским паломникам. И в момент их встречи в Бадре он был еще жив.

3. Рассказ об этих событиях подтверждает, что семейство ал-Аттасов имело тесные связи как с правителями Мекки, так и с правящей элитой Джохора. Бабушка профессора Сейида Мухаммада Накиба ал-Аттаса — Рокайя Ханум, была женой Унгку Абдул Маджида, младшего брата султана Джохора Абу Бакара (ум. 1895 г.), а ее сестра Хадиджа стала женой самого султана.

4. Анализ хроники *Тухфат ан-Нафис* еще раз подтверждает выдающуюся роль хадрамаутских сейидов (в том числе семейства ал-Аттасов) в религиозной и интеллектуальной жизни малайцев.

Список литературы

Денисова 1995 — Денисова Т.А. «Тухфат ан-Нафис» — два сочинения под одним названием // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 4. М., 1995, с. 75–94.

Денисова 1998 — Денисова Т.А. Хроники «Тухфат ан-Нафис» как источник по истории Малайи XVII–XIX вв. / Автореф. канд. дисс. М., 1998. С. 8–9.

Денисова 2000 — Денисова Т.А. Ислам и малайский миф о происхождении правителей // Вестник Московского Университета. Серия 13. Востоковедение. 2000, №4, с. 12 — 28.

Денисова 2003 — Денисова Т.А. Джохорская историография (XVII–XIX вв.): традиции, задачи и авторские приемы их решения // Восточное исто-

рическое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 6. М., 2003.

Andaya 1975 — *Andaya L.Y.* The Kingdom of Johor (1641–1728). Kuala Lumpur, 1975. Pp. 8–15.

Noorduyn 1961 — *Noorduyn J.* Some Aspects of Macassar-Buginese Historiography // Hall D.J.E. (ed.). *Historians of South-East Asia*. London, 1961.

Noorduyn 1965 — *Noorduyn J.* Origins of South Celebes Historical Writing // *An introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca, 1965. Pp. 137–155.

Yegar 1979 — *Yegar M.* Islam and Islamic Institutions in British Malaya: Policies and Implementation. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1979.

Проблема «лжешейхства» в дагестанских арабоязычных полемических сочинениях начала XX в.

З.Б. Ибрагимова

В начале XX в. дагестанскими богословами были создан ряд сочинений на арабском языке, в которых рассматривалась проблема «лжешейхства» в суфийских братствах. Одним из наиболее значимых и крупных по объему произведений, посвященных этой проблеме, является *Табака́т ал-Хваджакан ан-накшбандиййа ва сада́т маша'их ал-Халидиййа ал-Махмудиййа* («Поколения накшбандийских наставников и шейхов братства *Хади́лидиййа-Махмудиййа*»), оно было завершено в 1911 г. и принадлежит Шу'айбу ал-Багини (р. 1853), уроженцу с. Багинуб (ныне — Чародинского р-на РД). Данному сборнику суфийских биографий посвящен ряд статей Ш.Ш. Шихалиева, М.А. Мусаева [Мусаев, Шихалиев 2011: 37–43; Мусаев, Шихалиев 2012: 218–232] и М.Г. Шехмагомедова [Шехмагомедов, Шихалиев 2012], в которых отмечается: «Единичность экземпляров рукописных копий этого произведения свидетельствует, что рассматриваемое сочинение не получило большого распространения. «*Табака́т*» Шуайба имел хождение в ограниченных суфийских кругах...» Исследователи предполагают, что причина этого заключается в «антироссийском содержании текста сочинения, ознакомление представителей власти с которым могло привести к репрессивным действиям против автора» [Мусаев, Шихалиев 2012: 218].

В исследовании Ш.Ш. Шихалиева, посвященном духовному наследию дагестанских суфийских шейхов XIX — первой половины XX в., отмечается, что, помимо описания биографий суфийских *шейхов*, стержнем работы Шу'айба ал-Багини являются два аспекта: претензии на наставничество лиц, не имевших на это полномочий, а также вопросы совершения *зикра* (богопомяновения. — *З.И.*) [Шихалиев б.г.: 138]. Исследователь также считает, что полемика относительно «лжешейхства» в

«дагестанской мусульманской историографии берет начало именно с данного сочинения Шу'айба ал-Багини, а в дальнейшем, в начале XX в., этот вопрос становится актуальным, о чем свидетельствуют многочисленные статьи, письма и даже главы в сочинениях дагестанских авторов в начале XX в.». В своем сочинении Шу'айб ал-Багини ставит под сомнение легитимность *иджазы* (разрешения на наставничество) нескольких *шейхов*, среди которых были и те, что считались духовными преемниками *шейха* 'Абд ар-Рахмана-Хаджи ас-Сугури (из с. Согратль, ныне — Гунибского р-на РД, 1792–1891 гг.), подчеркивая, что у 'Абд ар-Рахмана ас-Сугури не было преемников, кроме Илйаса-Хаджи ал-Цудакари (из с. Цудахар, ныне Левашинского р-на РД, ум. 1904 г.). «Распространителями порока» он называет *шейхов*, утверждавших, что они являются последователями *шейха* Кунта-Хаджи.

В дальнейшем преемник *муршида* (духовного наставника) Шу'айба ал-Багини, *шейх* Хасан ал-Кахи (из с. Кахиб, ныне Шамильского р-на РД, 1852–1937 гг.), продолжил дело своего наставника и написал довольно большое количество произведений, в которых также рассматривалась проблема «лжешейхства». Среди них — следующие сочинения на арабском языке: *Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташаййихин*; *ал-Бурудж ал-мушаййада би-н-нусус ал-муаййада*; *ад-Дурра ал-байда' фи радд ал-бида' ва-л-ахва'*; *Джухд ал-мукилл фи радд шатахат ал-мункир ал-мудилл и ал-Джаухара ал-нафиса фи и'анат ат-тарикат ан-накшубандиййа* [Шехмагомедов б.г.]. Своё негативное отношение к неправомерно претендующим на звание *шейха* Хасан ал-Кахи аргументировал следующим образом: «Во-первых, они (лжешейхи. — З.И.) сами толком не знают того, чему наставляют других. Во-вторых, они запрещают людям идти к истинным *шейхам*. Подобные лжешейхи вносят в *тарикат* различные нововведения и этим отталкивают людей от принятия *тариката*. Люди, не имеющие разрешения на наставничество от совершенного *шейха*, приводят общество к духовной гибели» [http://www.sufizm.ru/lib/tanbihu_salikin/1/]. Более того, Хасан ал-Кахи в своих сочинениях перечисляет неоспоримые «признаки *шейха*», дабы рядовые верующие могли отличить истинного *шейха* от *муташаййиха* (лжешейха). Он считает, что способность совершать

караматы (чудеса) не является необходимым условием для *иршада* (духовного наставничества), однако наличие *иджазы* (письменной или устной, произнесенной при свидетелях), напротив, является неотъемлемым условием правомерного «шейхства».

В вышеуказанных произведениях, помимо рассуждений и констатаций по проблеме «лжешейхства» с использованием довольно-таки нелицеприятных эпитетов, приводились конкретные имена современников авторов, пользовавшихся в среде верующих репутацией *муршидов*. Несомненно, что подобные высказывания порождали ответную реакцию последователей *шейхов*, легитимность которых ставилась под сомнение. Примером подобного «отклика» на *Табакат* ал-Багини можно назвать небольшое сочинение Мухаммада ал-Хабши (из с. Апши, ныне — Буйнакского р-на РД). Этот «протест» является примером того, что, несмотря на «единичность» списков, отмеченное произведение Шу'айба ал-Багини действительно имело хождение в среде суфиев.

Нам был предоставлен текст на арабском языке, озаглавленный как «*Макалат ал-валий Мухаммад б. Ахмад ал-Хабши ли маса'или ал-'ариф Шу'айб афанди ал-Багини*» («Высказывания вали Мухаммада сына Ахмада ал-Хабши на вопросы 'арифа Шу'айба-эфенди ал-Багини»)¹. Это небольшое по объему сочинение создано «в ответ» на обвинения ал-Багини в «лжешейхстве» другого дагестанского суфия — Шарапуддина ал-Кикуни (1876–1936) из с. Кикуни, ныне — Гергебильского р-на РД. Текст в объеме 10 страниц набран на компьютере в формате А4, и, согласно заверениям жителя с. Кикуни М. Абдуллаева, его рукописный экземпляр хранился в библиотеке ныне покойного Акаева Мухаджира (1933 г.р.), проживавшего в с. Доргели (ныне — Карабудахкентского р-на РД). В конце текста дается запись, принадлежащая, на наш взгляд, переписчику оригинала, к сожалению, без указания его имени: «Я, нуждающийся в помощи Аллаха, переписал с почерка уста-

¹ В ходе работы с предоставленным нам текстом *Макалат ал-валийи Мухаммад б. Ахмад ал-Хабши ли маса'или ал-'ариф Шу'айб афанди ал-Багини* выяснилось, что в нем присутствует множество ошибок, судя по смысловому контексту, вплоть до пропусков слов в предложениях, что произошло, вероятнее всего, в результате небрежной работы наборщика текста.

за, вали, муршида Мухаммада, сына Ахмада ал-Хабши, в месяц рамазан 1395 г.х. (в сентябре 1975 г.)». Исходя из того, что впервые *Табакат ал-Хваджакан ан-накшбандиййа ва садат маша'их ал-Халидиййа ал-Махмудиййа* Шу'айба ал-Багини был издан в Сирии лишь в 1996 г., а дата переписки *Макалат ал-валийй Мухаммад б. Ахмад ал-Хабши ли масса'или ал-'ариф* Шу'айб афанди ал-Багини относится к 1975 г., мы можем предположить, что Мухаммад ал-Хабши ранее имел возможность ознакомиться с рукописным вариантом сочинения ал-Багини.

Мухаммад, сын Ахмада ал-Хабши, получивший разрешение на наставничество от Маккашарипа ал-Иргали (1871–?) из с. Иргали (ныне — Левашинского р-на РД), являлся продолжателем цепи духовной преемственности *шейхов* братства *накшбандиййа* — Мухаммада-Хаджи (1835/36–1913) и Шарапуддина ал-Кикунни, уроженцев с. Кикунни. Акаев Мухаджир, в библиотеке которого хранились «высказывания на вопросы Шуайба-эфенди ал-Багини», в свою очередь, являлся духовным преемником Мухаммада ал-Хабши [Рощин б.г.]. В 1997 г. М. Акаев также получил *иджазу* на наставничество от накшбандийского *шейха* Назима ал-Кипруси (р. 1922 г. на Кипре), в цепь духовной преемственности которого также входят *шейхи* ал-Кикунни [Шихалиев 2003].

Шарапуддин ал-Кикунни известен как один из дагестанских суфийских *шейхов*, ратовавших за переселение дагестанцев в «страну единоверцев». Он и его дядя — Мухаммад-Хаджи ал-Кикунни, ставший впоследствии не только его главным духовным наставником, но и тестем, представляются в архивных документах и исследовательских работах по данному вопросу как агитаторы и идеологи дагестанского переселенческого движения горцев в страны Османской империи конца XIX — начала XX в. [Ибрагимова 2011]. Они разделяли воззрения своего суфийского наставника — *шейха* 'Абд ар-Рахмана-Хаджи ас-Сугури (из с. Согратль, ныне — Гунибского р-на РД, 1792–1881/82 гг.) [Магомедова 2010], которые были изложены в его трактате *Хазихи рисала шарифа ли-ш-шайх ал-фадил ал-хаджж 'Абд ар-Рахман ас-Сугури* [Shikhsaidov, Kemper, Tagirova 2002], посвященном необходимости переселения мусульман на территорию, подвластную исламским законам [Бобровников 2010: 72]. Более того, существует мнение, что согласно воззре-

ниям 'Абд ар-Рахмана-Хаджи ас-Сугури *хиджра* (переселение) позволяла продолжить *джихад* (священную войну с неверными) из-за границы «дар ал-ислам» [Кемпер б.г.].

Макалат ал-валийй Мухаммад б. Ахмад ал-Хабши ли маса'или ал-'ариф Шу'айб афанди ал-Багини традиционно начинается с *исти'азы*, *басмалы*, *хамдалы*¹, а также благословения и приветствия пророка Мухаммада и его сподвижников. Во вступительной части сочинения автор поясняет причину написания сочинения: «Когда я увидел написанное Шу'айбом-эфенди ал-Багини об известном *шейхе*, божественном *кутбе*², да будет свята его душа, я опечалился и обнаружил то, что было сокрыто от взора того *'арифа* (обладателя мистических знаний), и если бы у Шу'айба-эфенди была бы [способность] *сухбы* (духовного общения), то он не нашел бы и точки недостатков (Шарапуддина ал-Кикуня), да будет свята его душа».

Цитируя все отрывки из *Табакатов* ал-Багини, имеющие отношение к *шейхам* ал-Кикуня, Мухаммад ал-Хабши высказывается в защиту *муршидов*. «После сказанного им (т.е. Шу'айбом-эфенди) об Абу Ахмаде ас-Сугури ('Абд ар-Рахмане -Хаджи ас-Сугури. — *З.И.*), Мухаммаде ал-Мадани, Узун ас-Салти (Узун-Хаджи из с. Салта, ныне — Гунибского р-на РД. — *З.И.*), Мусе ал-Кукни (из с. Кукни, ныне — Лакского р-на РД. — *З.И.*), если пожелает Аллах, мы поясним другим и, если Всевышний Аллах пожелает, мы поверим сказанному господином господ Шараф ад-Дином ар-Рашади³ — он око наших благородных господ, его совершенству нет предела...» Процитировав высказывание Шу'айба ал-Багини: «... Разве не слышал он (ал-Кикуня) слова знаменитого дагестанского ученого Мухаммада сына Мусы ал-Кудуки⁴, который говорил: "Кто

¹ *Исти'аза*, *басмала*, *хамдала* — традиционные мусульманские сакральные формулы.

² *Кутб* — святой, обладающий высокой степенью в духовной иерархии.

³ Шараф ад-Дин ар-Рашади — Шарапуддин из с. Кикуня —помимо *нисбы* (имени относительного), ал-Кикуня имел *нисбу* ар-Рашади, относящуюся к с. Рашадийа (ныне — с. Гюней-кёй Республики Турция), основателями которого считаются он и его дядя Мухаммад-Хаджи.

⁴ Мухаммад сын Мусы ал-Кудуки (1652–1717 гг.) — известный дагестанский ученый-богослов, уроженец с. Кудутль (ныне — Гергебильского р-на РД).

приписывает себе того, чего нет, этого человека разоблачит время...» — Мухаммад ал-Хабши парирует: «Если бы *'алим* (ученый) Шу'айб-эфенди знал бы *макамат аулийа'* (приближенных к Аллаху), он никогда не указал бы на ал-Кудуки, потому что он (ал-Кудуки. — З.И.) никогда не был среди благородных *аулийа'*, смотрящих на простой народ посредством света пронизательности. Воистину, он был ученым наук явных, но никогда не погружался в море мистических наук... Как его испытает время, нет у него орудия испытания из орудий *иршада*, и не постиг он, что явно, а что тайно...» Мухаммад ал-Хабши имеет в виду причисление в «*Табакат*» самим же Шу'айбом ал-Багини ал-Кудуки к святым из категории *'улама'*, достигших познания Всевышнего путем глубокого изучения богословских наук.

Экспрессивные стиль и манера изложения мыслей в *Макалат ал-валийй Мухаммад ибн Ахмад ал-Хабши ли маса'или ал-'ариф Шу'айб афанди ал-Багини* Мухаммада ал-Хабши безусловно отражают субъективное отношение автора к рассматриваемому вопросу. В защиту *шейха*, входящего в его цепь духовной преемственности, он пишет: «...У него (Шарапуддина ал-Кикуну) есть беспристрастные свидетели среди ученых углубленных, их количество несметно... Со временем мы поняли, что он выдающийся человек, и узнали о его происхождении от *актабов*. Нет у него покрывала (завесы) между [ним и] простым народом, и готов он [прийти на помощь] каждому из его окружения. Воистину, они (его последователи) были и в дальних землях — от Востока до Запада...» Мухаммад ал-Хабши считает, что Шу'айб ал-Багини написал о том, что время проверит истинность Шарапуддина ал-Кикуну только потому, что «никогда не приходил к нему (Шарапуддину) для испытания, как приходили *'улама'*, поражаясь остающимся в неведении и не осмысливающим исходящее от совершенного *муршида шейха* Шарафаддина...».

На высказывание ал-Багини о том, что в Османской империи в настоящее время совершенным *шейхом* является *мухаджир* Муса ал-Ирфили (из с. Эрпели, ныне — Буйнакского р-на РД), автор отвечает: «Действительно, Муса ал-Ирфили был истинным *вали*, но никто не следовал за ним, а за *шейхом* Шараф ад-Дином шла масса простого

народа, оставляя свою родину, родственников, желая встретиться с ним... Неужели он (ал-Багини. — З.И.) не слышал, как, оставляя родину и продавая своё имущество, переселялись люди к господину господ и называли его *шейхом*. ...Мы не рассуждаем и не говорим о разнице между ними (*шейхами*. — З.И.), и поручаем рассудить их *макамат* (степени на пути духовного познания) перед Аллахом, чтобы в Судный день быть свободными от ответственности. В мусульманской общине известны обстоятельства становления господина господ Шараф ад-Дина *мухаджиром*. Никто из мусульманской общины за это не порицает его... Это у Шу'айба-эфенди не хватило проницательности для постижения его значимости. И если бы она была у него, он оказался бы среди его последователей и приближенных...» Мухаммад ал-Хабши приводит высказывание ал-Багини о том, что почитаемый им *шейх* Шарапуддин ал-Кикуни — Шайтандин и *халиф*¹ мнимых мусульман, и то, что он (ал-Кикуни) говорит, подобно басням... ал-Хабши считает *шейха* Шарапуддина *увайсом* (*муршидом*, получившим разрешение на наставничество от покойного *шейха*, т.е. после смерти своего наставника).

М. Рощин в статье, посвященной суфизму в Дагестане, разъясняет причины и истоки полемики по проблеме лжешейхства следующим образом: «В советское время *тарикаты* находились под запретом, *шейхи-суфии* были либо репрессированы, либо действовали подпольно. Также подпольно осуществлялась передача разрешений (араб. *изну* или *иджаза*) на распространение того или иного *тариката* от *шейха* к ученикам. Часто при передаче *изну* (*иджаза*) либо было очень мало свидетелей, либо их не было вовсе. Впоследствии, в 1990-е годы, это привело к пролиферации *шейхов*, а также к взаимным обвинениям *шейхов* в неправильном получении *изну* (*иджаза*) и в том, что *шейхи-оппоненты* не являются настоящими *суфиями*» [Рощин б.г.]. На наш взгляд, данные выводы не отражают действительность полностью, так как при обращении к источникам, относящимся к началу XX в., исследователи имеют возможность убедиться в том, что данная пробле-

¹ Слово *халиф* в данном случае используется в значении «предводитель, властелин».

ма в Дагестане являлась актуальной как в досоветский, так и в последующие периоды. Истоки полемики между дагестанскими суфиями берут начало в первой половине XX в. В дальнейшем полемизирующие стороны для подтверждения своих суждений обращались в основном к различным видам нарративных сочинений своих предшественников.

В книге *шейха* накшбандийского и шазилийского *тарикатов* Са'ида-эфенди ал-Чиркави (1937–2012 гг.), в отдельном разделе под названием «Сколько *вирдов* в Дагестане, и все ли они истинны?» [Чиркави 2003: 223–251], автор, опираясь в основном на *табака* ал-Багини, приводит аргументы в пользу мнения об «окончании» цепей духовной преемственности на некоторых суфийских шейхах. Также в данной работе представлены факсимиле и перевод с арабского языка на русский письма из Турции дагестанского *мухаджира* Джа'фара Садика из с. Доргели. В нем сообщается, что в 1906 г. в Стамбуле состоялся *маджлис* (съезд) дагестанских богословов, на котором обсуждались вопросы суфийских практик, *иршада* и т.п. Согласно сообщению Джа'фара Садика на этом *маджлисе* выступил Шарапуддин ал-Кикун с речью, в которой он утверждал, будто в Дагестане нет совершенного наставника (*ал-муршид ал-кадил*). В ответ на это выступление 'Али-Хаджи ал-Акуши (1847–1930) из с. Акуша (ныне — Акушинского р-на РД) высказал своё мнение об отсутствии у последнего, так же, как и у его *муршида* Мухаммада-Хаджи *иджазы* на *иршад* [Чиркави 2003:237–239].

Таким образом, в Дагестане проблема лжешейхства в наше время является своего рода «отголоском» полемики, проходившей в среде местных богословов начала XX в.

Также необходимо указать, что помимо «внутрисуфийской» полемики о лжешейхстве в начале XX в. в Дагестане среди верующих мусульман существовала другая — о легитимности шейхства всех современных суфиев. Иными словами, существовало мнение, согласно которому современные суфии не соответствовали образу их «благочестивых предшественников». Так, Абусуфьян Акаев (1872–1931) на страницах арабоязычного журнала *Байан ал-хака'ик* писал, что в первый год его издания не было ни одного номера, в котором не затраги-

валась бы проблема лжешейхства [Наврузов 2013: 160]. Авторы статей этого журнала давали довольно-таки нелицеприятные характеристики дагестанским суфиям начала XX в., обвиняя их в стяжательстве и невежестве [Наврузов 2013: 152–153]. В журнале *Байан ал-хака'ик* одним из редакторов, Хизри ал-Газаниши (из с. Казанище), было издано «Обращение к лжешейхам и их последователям из числа ученых». В нём утверждалось, что «шейхство в нашей стране (здесь, в Дагестане) в эти дни не соответствует магометанскому шариату, и никто из мусульман не получает от него пользы. Более того, оно вредит исламу из-за присутствия вражды между мюридами и последователями шариата. А в итоге они (лжешейхи) используют религию для достижения мирских благ» [Наврузов 2013: 161–162]. В исследовании, посвященном дагестанской арабоязычной газете *Джаридат Дагистан*, А.Р. Наврузов даёт обзор различных статей, изданных в ней. Среди них — публикации на суфийскую тематику, посвященные суфиям современности. Он приводит статью Шарафутдина, сына Кади из Кумуха (ум. в 1943 г.), в которой утверждается, что «суфии сегодняшнего дня не сведущи в Коране и сунне, истории, небесных науках, подобно имамам ал-Газали и ал-Фахр ар-Рази, шейху Мухидину Ибн 'Араби», которые «овладели суфизмом, науками и знаниями и выправляли в них то, что было в них попорчено суфиями-невеждами в здании суфизма...» [Наврузов 2012: 152–153]. Автор считает, что в Дагестане идёт «соревнование шейхов между собой за увеличение толпы своих последователей и соревнование в ненависти одного к другому» [Наврузов 2012: 153].

На наш взгляд, при рассмотрении подобного рода публикаций необходимо учитывать субъективность мнения их авторов. Богатое рукописное наследие дагестанских суфиев рассматриваемого периода свидетельствует об их кругозоре, по крайней мере, в области религиозных знаний. Однако вышеуказанные публикации проливают свет на другую сторону полемики по проблеме лжешейхства, имевшую место в начале XX в. и характерную для верующих мусульман на современном этапе.

В настоящее время в большинстве случаев различного рода выпады против духовных наставников воспринимаются их последователями очень болезненно. Известны случаи, когда рядовые адепты су-

фийских орденов, вступив в одно духовное братство, параллельно исполняют *вирд* (духовные практики в виде «заданий», регулярно выполняемых в определенное время) другого ответвления, легитимность которого ставится представителями первого под сомнение.

Необходимо отметить, что «внутрисуфийская» полемика по проблеме лжешейхства на современном этапе потеряла ту остроту, которая была ей присуща еще в 90-е годы XX в. Мы наблюдаем относительную толерантность во взаимоотношениях между представителями различных суфийских братств, объединившихся в идеологической борьбе против сторонников радикальных течений в исламе.

Список литературы

Бобровников 2010 — Бобровников В.О. Мухаджирство в «демографических войнах» России и Турции // Восток (Oriens). 2010. № 2.

Ибрагимова 2011 — Ибрагимова З.Б. Дагестанские шейхи как идеологи переселения дагестанцев в страны Османской империи в конце XIX начале XX вв. // Россия и арабский мир. Научные и культурные связи. 2011. Вып. 11. С. 62–69.

Кемпер б.г. — Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // URL: <https://ov.kavkaz-uzel.ru/articles/49893/> (дата обращения — 25.05.2015).

Магомедова 2010 — Магомедова З.А. Шейх накшбандийского тариката — Абдурахман-Хаджи из Согратля. Махачкала. 2010.

Мусаев, Шихалиев 2011 — Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш. Чудотворство святых в дагестанском арабоязычном суфийском биографическом сочинении *Табакат ал-Хваджакан ан-накшбандийа ва садат машаих ал-Халидийа ал-Махмудийа* Шуайба ал-Багини // Исламоведение. Научно-теоретический журнал. № 4. 2011. С. 37–43.

Мусаев, Шихалиев 2012 — Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш. Чудесные деяния святых в арабоязычных суфийских биографических сочинениях дагестанских шейхов начала XX века // Письменные памятники Востока. 2012. Вып. № 2. С. 218–232.

Наврозов 2012 — Наврозов А.Р. «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джадидов. М., 2012. С. 152–153.

Наврозов 2013 — Наврозов А.Р. «Байан ал-хакаик» (1925–1928 гг.) — духовный журнал ученых арабистов Дагестана // Дагестанские святыни. Кн. 3. Махачкала, 2013.

Рощин б.г. — *Рощин М.Ю.* Современный суфизм в Дагестане // URL: http://www.keston.org.uk/russia/articles/window/Roshchin_Sufism_Dagestan_Aug03.html.

Хасан б.г. — *Хасан б. Мухаммад Хилми ал-Кахи.* Танбих ас-саликин ила гурур ал-муташайихин // URL: http://www.sufizm.ru/lib/tanbihu_salikin/ (дата обращения — 25.05.2015).

Чиркави 2003 — *Саид-афанди ал-Чиркави.* Сокровищница благодатных знаний. М., 2003.

Шехмагомедов б.г. — *Шехмагомедов М.Г.* Творчество дагестанского ученого богослова и суфийского шейха Хасана Хилми ал-Кахи в контексте религиозной, культурной и политической жизни дагестанского общества в первой трети XX в. // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Ф. 3. Оп. 1. № 903.

Шехмагомедов, Шихалиев 2012 — *Шехмагомедов М.Г., Шихалиев Ш.Ш.* Сведения об ученом-богослове и суфийском шейхе Мамма-Дибире ар-Ручи в контексте дагестанских арабоязычных биографических сочинений // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 6.

Шихалиев 2003 — *Шихалиев Ш.Ш.* Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазилийского тарикатов // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства РД по делам религии № 1 (4). Махачкала, 2003.

Шихалиев б.г. — *Шихалиев Ш.Ш.* Духовное наследие дагестанских суфийских шайхов XIX — первой половины XX в.: Проблемы изучения и интерпретации текстов // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Ф. 3. Оп. 1. № 455. С. 138.

Shikhsaidov, Kemper, Tagirova 2002 — *Shikhsaidov A.R., Kemper M., Tagirova N.* The Library of Imam Shamil // Princeton University Library Chronicle. Vol. LXIV. Number I. Autumn. 2002. P. 121–140

Электронные ресурсы

http://www.sufizm.ru/lib/tanbihu_salikin/

<https://ov.kavkaz-uzel.ru/articles/49893/>

http://www.keston.org.uk/russia/articles/window/Roshchin_Sufism_Dagestan_Aug03.html

<http://www.science-education.ru/pdf/2012/6/299.pdf>

О любви к прекрасному лицу – рассказы для «простого» и «просвещенного» читателя (из поэмы Фарид ад-Дина 'Аттара *Илахи-наме*)

Л.Г. Лахути

Суфийские поэмы Фарид ад-Дина 'Аттара, персидского поэта XII–XIII вв., посвящены духовному пути, который 'Аттар называет дорогой к Истине, дорогой к себе, дорогой к собственной душе. Как бы он его ни называл, это всегда дорога из «явного», материального мира в «мир сокрытый».

Суфиям недостаточно было формального следования требованиям религиозного закона, и они напряженно искали внутренний смысл. Среди 99 «Прекрасных имен Бога» им ближе всего было имя *Haqq* — «Истина», или «Истинный»¹. Это имя говорит о том, что только Бог истинно существует, существование всего, «что не Бог» — вторично и может быть названо только метафорическим.

Противопоставлению истинного и метафорического посвящена поэма 'Аттара «Илахи-наме». Она построена как беседы отца с шестью сыновьями о заветных желаниях каждого из них², при этом беседы включают в себя множество вставных рассказов. Завязка повествования состоит в призыве отца³ к своим шестерым сыновьям открыть ему свои главные желания. Сыновья так и поступают, а отец убеждает их в несовершенстве этих желаний. Первый сын мечтает о любви: если он обретет «свою желанную», ему будет довольно этого до сконча-

¹ Для перевода слово *haqq* очень неудобно: часто слово «Истинный» воспринимается как антоним к «ложный»; кроме в оригинале оно может быть и существительным, и прилагательным, что теряется при переводе; также побочные аллюзии создает русский грамматический род, который отсутствует в персидском. На английский имя Бога *haqq* обычно переводится как Real.

² Подробнее см. [Лахути 2012: 203–206].

³ В оригинале он назван халифом, в европейских переводах он часто именуется царем.

ния века, в противном же случае его религией (*dīn*) моей станет лишь безумие — *dīvānagī*, что буквально означает «одержимость дивами»¹; второй сын больше всего на свете желает стать волшебником, научиться изменять свой облик; третий грезит о воде бессмертия; четвертый — о волшебной чаше древнего царя Джама, в которой отражается вся Вселенная; пятый — о перстне царя Сулаймана, которому подчинена вся Вселенная; и, наконец, предмет стремлений последнего, шестого, сына — философский камень, или «эликсир» алхимиков, превращающий низкие металлы в драгоценные. Как и первый сын, исполнение своего желания он связывает с сохранением верности религии — по его словам, слишком большая бедность приводит к неверию².

Отец начинает беседовать с каждым сыном по отдельности. Чтобы понять его слова, надо представлять себе метафизическую картину мира, из которой он исходит: кроме материального, «явного» существует и «сокрытый», невидимый миру, «мир тайн». Только его и можно считать подлинным, а материальный мир и все, что в нем происходит — лишь «метафора» этого невидимого мира. Все, что происходит в материальном мире, имеет свое начало в «мире тайн», в том числе и человеческие желания. Тело человека, созданное из праха земного, принадлежит материальному миру, а душа (*jān*), которая оживляет тело, принадлежит миру невидимому. Но в материальном мире человеком правит его «низшая», или «животная» душа — так переводится обычно на русский язык слово *nafs*, пришедшее в персидский из арабского. В литературе по суфизму это слово часто оставляют непереведенным и относят его к мужскому роду. Однако в арабском слово *нафс* — женского рода, что и будет сохраняться в этой статье. Суфизм выделяет три стадии состояния *нафс*: «побуждающая ко

¹ Возможно, здесь просматривается намек на знаменитую историю Маджнуна: *маджнун* также означает «безумный», а буквально «одержимый джиннами». Такое прозвище дали молодому арабскому поэту Кайсу ибн Му'азу за его «безумную» любовь к Лайли, девушке из другого племени (рассказы о нем восходят к 1/7 в.).

² См. [Attar 1960: 236, 247] или любое издание. Беседа 19/0, Беседа 20/0.

злу» (*nafs-i 'ammāra bi's sū'*)¹, «[себя] упрекающая»² (*nafs al-lavvama*), то есть раскаивающаяся в своих дурных делах, и «обретшая покой» (*nafs-i muṭma'inna*)³. Борьба с «низшей душой (нафс), побуждающей ко злу» составляет важную часть духовной жизни суфия.

Отец наставляет сыновей, исходя из этих представлений.

* * *

Поэма состоит из 22 глав — «Бесед». Каждому сыну (то есть каждому «желанию»), кроме четвертого, отведено по четыре беседы, четвертому — две. Каждая «Беседа» начинается с краткого диалога отца с сыном. Этим диалогом задается основная тема «Беседы», затем следуют вставные рассказы, сопровождаемые авторским лирическим или философским отступлением.

Как и все произведения 'Аттара, поэму «Илахи-наме» отличает удивительное единство, множество разнообразных рассказов в его поэмах оказываются объединены и встроены в его концепцию единобожия — *таухида*. «Илахи-наме» можно сравнить с симфонией, где в единстве переплетены разнообразные темы и мотивы. Их трудно разделять, они связаны между собой, подтверждают и подкрепляют друг друга. Здесь проследим за одним мотивом, который условно назовем: «любовь к прекрасному лицу».

Этот мотив отсылает нас к фундаментальной оппозиции «внешнее-внутреннее», проходящей через все творчество 'Аттара. Эта оппозиция вербализуется не только прямо, в парах «внешнее-внутреннее» и «явное-тайное» (*ẓāhir-bāṭin, niṣān-nihān*), но просматривается и в та-

¹ Выражение «душа, побуждающая ко злу», восходит к Корану (сура 12, аят 53). Пер. И.Ю.Крачковского: «Я не оправдываю свою душу — ведь душа побуждает ко злу, если только не помилует Господь мой» [Коран 1986: 201]. Перевод Г.С.Саблукова: «Я не считаю себя невинным; страсть с силой увлекает к злу, разве только сжалится над нами Бог» [Коран 1993: 441]. Перевод М.-Н.О. Османова: «Я не оправдываю себя, ведь природа человека толкает его ко злу, если не смиростивится Господь мой» [Коран 1995: 151].

² Сура 75, аят 2 [Коран 1995: 374].

³ Восходит к Корану (сура 89, аят 27): «[В тот день праведникам будет сказано]: “О душа, обретшая покой! Вернись к Господу своему снискавшей радость и довольство!...”» [Коран 1995: 389].

ких парах, как «тело и душа», «слово и смысл», «скорлупа и ядро», «физическое и духовное зрение» и «физическая и духовная слепота».

Итак, первый сын влюблен в красавицу, дочь царя из мира пери — она совершенство, получив ее, он ни в чем не будет нуждаться больше, а не получит — его «религией станет безумие», *divānagī*. Отец сокрушается, что тот побежден своим чувственным началом — *нафсом*. Сын его не понимает, и тогда отец начинает рассказывать ему свои увлекательные истории, в которых важную роль играет *нафс*. Отец действует мудро — сначала истории просты, первая похожа на сказку¹, потом следует, быть может, и не такая простая, но все же понятная, особенно для читателя, имеющего представление о суфийской литературе. Но это только начало. Дальше истории становятся все более многоплановыми, происходит приращение смыслов, и мотив, который может остаться незамеченным в первом рассказе, становится очевидным.

Повествование начинается с рассказа «О праведной жене»², одного из двух самых длинных, с ним сравним по объему только рассказ о другой прекрасной женщине — Раби'и, дочери Ка'ба, помещенный почти в конце книги. О ней будет рассказано ниже.

Итак, рассказ первый. Муж уходит в паломничество (хадж) и оставляет красавицу-жену на попечении брата. Брат честно заботится о ней, но, увидев ее прекрасное лицо, страстно влюбляется. В ответ на его признания жена стыдит его, он переходит к угрозам, а когда они не помогают, осуществляет их на деле: два лжесвидетеля обвиняют женщину в прелюбодеянии, ее, согласно закону, забрасывают камнями и оставляют на дороге умирать. Проезжающий мимо араб спасает и выхаживает ее, но когда к ней возвращается ее красота, видит ее прекрасное лицо, влюбляется и предлагает ей брак. Она отказывается, т.к. у нее уже есть муж, и араб соглашается «принять ее в сестры». Но его чернокожий слуга не столь благороден. Он видит прекрасное лицо,

¹ Х. Риттер [Ritter 1978: 356] указывает на два другие варианта этой истории в сказках «1001 ночи» и в турецком переводе *Тутти-наме* (Книги попугая) Нахшаби.

² Перевод см. в [Лахути 2013] и [Лахути 2014].

влюбляется и, получив отказ, изощренно мстит: убивает младенца — сына араба — в постели спящей матери, а окровавленный нож прячет под подушку той женщины. Мать младенца и раб жестоко ее избивают. Араб верит ей, но понимает, что ей нельзя у него оставаться. Он вручает женщине 300 золотых монет, и она уходит. По дороге она видит, как какого-то юношу хотят повесить за недоимку в 300 монет. Она по благородству спасает его. Юноша сначала безмерно благодарен, но увидев ее прекрасное лицо, влюбляется. Получив отказ в ответ на свои домогательства, он продает ее, выдав за свою рабыню, на купеческий корабль. «Каким он был — а каким стал!» — восклицает автор. Там, увидев ее прекрасное лицо, ее начинает домогаться капитан корабля. Она взывает о помощи к людям на корабле, и они все бросаются на ее защиту. Но увидев ее прекрасное лицо, влюбляются, и она к своему ужасу понимает, что они замышляют насилие. Тогда женщина обращается с мольбой к Богу: «Или избавь меня от них, или убей!» Из моря вырывается огонь и сжигает всех людей на корабле. Дальнейшее развитие событий не относится к нашей теме, скажем только, что в конце рассказа правда торжествует, но женщина не возвращается к прежней жизни, а становится святой отшельницей.

Прекрасное лицо героини рассказа подвигает окружающих ее на дурные поступки, делает их рабами своего низшего начала — *нафс*.

Рассказ длинный (310 двустий), красочный, и рефрен о прекрасном лице теряется в тексте. Но дальнейшие рассказы могут постепенно заставить вернуться к нему и обратить на него внимание.

В «Беседе второй» сын удивляется рассуждениям отца: ведь любовь — это так естественно! В ответ отец говорит ему о степенях любви: похоть (*šahvat*) переходит в страстную любовь (*‘išq*), та — в любовь истинную (*maḥabbat*), и наконец любящий исчезает в любимом.

Героиня первого рассказа этой «Беседы второй»¹ — женщина, беззаветно влюбленная в прекрасного царевича и всюду его преследующая. Царевичу надоедает ее назойливость, и он просит отца избавить его. Отец приказывает привязать влюбленную за косы к копытам ска-

¹ Перевод см. [Лахути 2008а].

кунов и погнать их в разные стороны. Женщина готова принять казнь, но просит лишь, чтобы ее привязали к копытам скакуна царевича — тогда она станет с ним неразлучна в вечности. Ее самоотверженность смягчает сердце царя, он прощает ее и соединяет со своим сыном. Прекрасное лицо царевича пробудило в ней истинную любовь.

В той же «Беседе второй» видим три рассказа, в которых фигурируют собаки: «О ходже Джанди и псе», «О Ма'шуке Туси и псе» и «О шейхе Абу Са'иде и псе» [Лахути 2008a]. Как известно, собаки в исламе считаются нечистыми животными: «Все животные являются чистыми, кроме собаки и свиньи», пишет Абу Хамид Мухаммад Газали [Газали 2002: 128]. Согласно некоторым хадисам, намаз (каноническая молитва) становится недействительным, «если перед молящимся пройдет женщина, осёл или собака» [Аль-Аскалани 2003: 63].

Существуют и хадисы совершенно иного духа, например, о человеке (в некоторых вариантах — блуднице), получившем прощение грехов за то, что он дал воды умирающей от жажды собаке¹.

Итак, три рассказа о суфии и собаке. Герой первого из них — известный и почитаемый суфийский наставник. Некто дерзко спрашивает его: «Кто лучше, ты или собака?» Разгневанные ученики готовы были разорвать наглеца в клочья, но мудрый старец останавливает их: ведь жизнь еще не кончена и неизвестно, сохранит ли он свою веру до последнего мига. Если нет, то и «волосок собаки будет лучше», чем он.

Второй рассказ — об известном суфии Ма'шуке Туси. В полдневный зной, будучи почти в бессознательном состоянии он бросил камень в пса, попавшегося ему на пути. И тут же издалека к нему причался всадник, одетый в зеленое²:

Сильно стегнул хлыстом
И сказал: «Эй, невежда! Берегись!
Знаешь ли ты, в кого кидаешь камнем?!
По происхождению ты с ней одинаков...

¹ Один из таких хадисов Аттар переложил в стихи.

² Одетый в зеленое (*sabz-pūš*) — обычное обозначение ангела.

За этим следует рассказ о том, как к знаменитому суфийскому наставнику приходит пес с жалобой на суфия, перебившего ему лапу палкой. Суфий оправдывается: пес коснулся его, чем сделал его ритуально нечистым, а его молитву — недозволенной. Пес объясняет, что не ждал обиды от одетого в суфийскую одежду «людей мира и спасения»¹. Старец спрашивает у пса, как следует наказать обидчика.

«...Отними у него эту одежду [святых] мужей», — просит пес. — <...> Довольно с него этого наказания до Судного дня».

Казалось бы, почему в главах, посвященных теме любви, рассказывается о собаках? Но эти рассказы учат очень важной вещи — необходимости различать внешнее и внутреннее и понимать превосходство внутреннего над внешним, подлинной чистоты души над чистотой внешней, ритуальной. «О, лишенный чистоты!» — гневно обращается к суфию, пекущемуся о своей ритуальной чистоте, старец Абу Са'ид.

«Собаки сокрыты завесой, о друг!

Если твоя сердцевина чиста, разгляди больше той оболочки!»²

Ведь хотя собака обликом неприятна,

По своим свойствам она занимает высокое место.

¹ Люди мира и спасения (*ahl-i salāmat*) — зд. суфии. Этот термин восходит к словам Бога (сура 21, аят 69): «Мы сказали: “О, огонь, будь прохладой и миром (*salāmat*) для Ибрахима!”» [Коран 1986: 271] о намерении язычников сжечь Ибрахима на костре. Лежащее на поверхности значение слова *саламат* «благополучие, здоровье» (или «здоровый, невредимый»). В именовании суфиев важны и другие его значения — «мир», «безопасность», «спасение». При любом из вариантов сохраняется ирония: пес не смог *спастись* от человека в одеждах *спасения*, *опасность* пришла от человека в одеждах *безопасности*, *рана*, *ущерб* здоровью пришли от человека в одеждах *здравия* и *благополучия*.

² Собаки сокрыты завесой... — смысл бейта: духовные свойства собаки скрыты ее материальным телом. Если твоя сердцевина чиста, разгляди больше той оболочки! — Любимая персидскими поэтами игра с двойным значением слов *tağz* — *мозг, сердцевина / ядро, зерно* (плода, ореха) и *pūst* — *кожа, оболочка/скорлупа, кожура, шелуха* (плода, ореха). Противопоставление *tağz* — сердцевины, ядра (в прямом и переносном знач.), мозга и *pūst* — внешней оболочки, кожуры — одна из актуализаций крайне важного для всей персидской духовной культуры противопоставления внешнего и внутреннего.

Множество тайн сокрыто в собаке,
Но ее внешность препятствует их обнаружению»¹

— наставляет ангел Ма'шука Туси.

В суфийской литературе собака обычно символизирует *нафс* — «животную» душу человека с ее низменными страстями, алчную, злобную и презренную; но обузданный *нафс* и обученная собака изменяют свои свойства: как собака таит в себе способность к духовной любви и возможность преображения, так и *нафс*, очистившись, становится прекрасным.

В Беседе 3 два рассказа посвящены прекрасному Йусуфу и его отцу Йа'кубу². Хотя речь в рассказах идет о встречах Йусуфа с братьями и отцом, надо помнить, что их имена всегда напоминали читателю о том, как Йакуб выплакал глаза, тоскуя по пропавшему любимому сыну, и как он вновь обрел зрение, едва заслышав издалека аромат его рубашки.

В «Беседе четвертой» — завершающей, беседе с первым сыном про любовь и *нафс*, рассмотрим три рассказа: «О Сартапаке Хиндском», «О любви суфия», «О царевиче и витязе».

В первом рассказе³ юноша влюблен в прекрасную девушку, дочь царя народа пери, которую никогда не видел. Пройдя через многие испытания, он достигает свидания с ней — и убеждается, что она не что иное, как его собственная «животная душа», *нафс*, преображенная его подвижничеством.

Во втором рассказе⁴ тоже речь идет о любви, но о любви особенной. В суфийских кругах был распространен обычай любования прекрасными отроками — их красота служила для любующихся свидетельством Божественной красоты, «внутреннего, Божественного при-

¹ После 'Аттара тот же образ же видим у Руми: Что с того, что ее (собаки) облик так противен, / если ее душа погружена в океан света!? [Mathnavi 1993: 349].

² Йусуф — аналог библейского Иосифа.

³ Перевод см. [Лахути 2009].

⁴ Перевод см. там же.

сутствия» [Ridgeon 2012: 3]. Эта практика вызывала серьезные споры и осуждения многих, ей посвящены и многие сюжеты 'Аттара.

Итак, некий суфий любит прекрасного юношу — сына царского визира, но не смеет рассказать о своей любви, он выплакивает все глаза и слепнет. Узнав об этом, визир жалеет его и приходит к нему вместе с сыном, «чтобы ослепшие очи обрели зеницы». Но слепца не радует приход прекрасного отрока:

«<...> Пусть мир полон прекрасными кумирами,
Если нет глаз — что в том толку!

Мне сейчас нужны глаза, а не возлюбленный,
Ведь для слепого что творец, что тварь — все едино!»

— так восклицает он в ответ на слова: «Мальчик с тобой, отчего же ты плачешь?»

Многим современным читателям поведение отца покажется странным и жестоким. «Разве непонятно, о чем плачет слепец? Зачем отец привел к нему своего сына? Это же насмешка! И как слепые глаза обретут зеницу — зрачок — от прихода мальчика?!» — такие вопросы я слышала от людей, которые читали перевод этого отрывка.

Однако же 'Аттар очень точно объясняет мотивы отца. Вспомним, что в предыдущей главе был рассказ о Йа'кубе и Йусуфе, а значит, читатель должен был вспомнить и об аромате возлюбленного, дарующем прозрение. «О мой глаз и мой светоч!» — так обращается в предыдущей беседе Йа'куб к Йусуфу. Отец уверен, что для визира мальчик — такая же «зеница ока», как для прообраза всех истинно любящих и страдающих в разлуке с любимым — Йа'куба. Недаром страдание обоих слепцов — и Йа'куба, и суфия — описывается у 'Аттара сходным образом: это страдание растопило бы даже камень. «Камень растекся бы кровью при виде его слез», — рассказывает младший сын Йа'куба Ибн Йамин¹; «Камень заплакал бы кровью над горем моего сердца!» — восклицает суфий. Отец юноши приравнивает ослепшего суфия к Йакубу,

¹ Перевод см. [Лахути 2008б].

ослепшему в разлуке, и ждет, что, почувствовав присутствие — «аромат» — любимого, суфий, так же, как Йакуб, вновь обретет зрение.

Но этого не происходит. Можно заключить, что суфий был влюблен только во внешнюю красоту юноши, потому и не смог ощутить целительный аромат. Любовь к прекрасному лицу, то есть к внешней красоте, принесла влюбленному горе.

В суфийской поэзии часто упоминаются опасности, подстерегающие путника на пути любви. Рассказывая о горестной судьбе влюбленного суфия, 'Аттар дает читателю представление об одной из них. Завершается рассказ словами, в которых речь уже идет не о физической, а духовной слепоте:

Знай твердо, что повсюду, где есть шипы,
За ними [таится] прекрасный рай,
Но если он явится из-за завесы,
Будут изранены глаза слепцов.

История из последней «Беседы» о любви¹. Военачальник преданно любит прекрасного царевича. Когда тот попадает в плен, влюбленный добровольно сдается противнику, чтобы быть в темнице вместе с любимым и служить ему. Но вот воюющие примирились, царевича освобождают, и он женится на дочери бывшего противника. На сорок дней он уединяется с молодой женой, а влюбленный в него все это время тяжело страдает. Но вот царевич взошел на трон и первым делом призывал к себе своего друга. Но тот, увидев его в его новом великолепии, окруженного свитой с мечами наголо, падает без чувств. Придя в себя, он объясняет, что привык к царевичу прежнему и не может вынести его нового облика:

«Где этой взволнованной душе взять силы,
Чтобы объять такое величие?!»
Сказал это, и пришел ему конец,
С сотней горестей ушла его чистая душа...

¹ Перевод см. [Лахути 2010].

Далее отец обращается к сыну (или автор — к читателю). Его слова дают нам понять, каким образом рассказ о любви «метафорической» (в суфийском понимании это любовь к человеку) может перейти в рассказ о любви истинной, и как мотив прекрасного лица связан с противопоставлением внешнего и внутреннего:

Если будет у тебя мужественное рвение,
Царя Вселенной обретешь обитающим с тобой в одном доме.

А если будешь нестойк, как тот витязь,
В своей слабости ты споткнешься о камень.

Если ты — путник, о, друг, то увидь путь,
Во всех на свете вещах узнавай покровы Царя,
Дабы, когда Царь скроется за тысячью одежд,
Не оказаться тебе в стане нетвердых.

Не ошибись, знай истинно, как подобает мужам,
Что Царь постоянно меняет одежды.

Черен ли этот мир, или он бел —
Знай всегда, что это — одежда Царя царей.

<...> Множество одежд в сокровищнице царя,
Ты увидь не одежду, увидь единственного царя.

Ибо каждый, чье зрение [направлено на] внешнее,
Всегда останется вне внутреннего.

Те, у кого сердце оживлено Богом,
Будут глядеть глазами грядущего мира.

Если и у тебя тоже будут такие глаза,
Ты всё увидишь глазами грядущего мира.

Ибо твои внешние глаза через образ, [видимый] толпе¹,
Ни на кончик волоска не связаны с Творцом образов.

Но у Творца образов в обыкновении
Свой образ постоянно скрывать.

¹ Толпа — в оригинале *'ātt*, рядовые верующие, удовлетворяющиеся выполнением формальных предписаний религиозного закона, в отличие от «избранных» (*khāṣṣ*) — тех, кто постигает тайные «скрытые» смыслы

Его лик — красота безмерная,
Его сияние — покров для Его красоты.

Да, в Нем красота солнечная,
Но свет Его лика — это копья преграждающие.

Пусть весь мир стоит с мечами наголо —
Обладающий зрением найдет путь к владыке.

Тебе до мечей и грозных криков стражей
Что за дело? Не смотри ни на что, кроме царя!

Все, что ты видишь впереди и позади,
Все это нужно оставить, и себя самого — тоже,

Чтобы когда перед тобой предстает образ,
Совершенный Творец образов допускал тебя к Своему присутствию.

Отзвук этих слов мы увидим в рассказе о другой красавице — поэтессе Раби'и, дочери Ка'ба. Ей посвящена даже более длинная история, чем благочестивой жене и расположена эта история уже не в главах о любви, но в предпоследней, 21-й «Беседе» поэмы. Она относится к циклу из четырех «Бесед», посвященных теме алхимии — преобразования «низкого» вещества в «высшее». В прямом смысле это превращение меди в золото, но метафорически, как мы увидим, речь идет о преображении «низшей», «животной» души в высшую.

Предваряют этот рассказ слова отца [Attar 1960: 258]:

Если ты ищешь совершенства в любви,
Надо тебе постоянно пребывать в трех состояниях:

Это — слезы и огонь и кровь.

Если пройдешь ты эти три моря,

Возлюбленный примет тебя за завесой,

А если нет — он преградит тебе путь множеством шипов.

Рассказ о Раби'е, дочери Ка'ба [Attar 1960: 259–275]:

Сестра царя Хариса издавна влюблена в красавца Бакташа. Она посвящает ему прекрасные стихи, между ними завязывается тайная переписка. Она, жертвуя собой, спасает его во время войны. Но его

прекрасное лицо стало для нее свидетельством о красоте Создателя, красота юноши была для нее «лишь посредником на пути ее любви к Богу»¹. В конце концов, любовные стихи доходят до ее брата, и он жестоко убивает девушку — велит пустить ей кровь и запирает в жарко натопленной бане. На стенах бани она пишет стихи о любви.

Итак, герои первой истории испытывают безнадежную любовь к прекрасному лицу, они подчиняются требованиям своей «животной души» (*нафс*), которая превратила их в злодеев и насильников; женщина из первого рассказа «Беседы второй» готова была принести себя в жертву своей любви к прекрасному царевичу, и эта жертвенная любовь сделала ее достойной соединения с ним; суфий стоит на более высокой ступени, чем персонажи первого рассказа, он не причиняет никому зла, но сам жестоко страдает от своей безнадежной любви к внешнему облику прекрасного существа: красота становится для него «шипом» на пути к «прекрасному раю»; и, наконец, Раби'а достигает высшей ступени любви: любовь к земному, — то есть, с суфийской точки зрения, «метафорическому», — возлюбленному преобразила ее «животную душу»; пройдя через «слезы, кровь и огонь» она достигает высшей цели стремлений суфия: уничтожения своего низшего «я» в Боге. Как учил первого сына отец: «Когда истинная любовь достигнет предела, /Твоя душа исчезнет в Возлюбленном... [Лахути 2006: 20].

* * *

Опыт показывает, что современный читатель, как правило, воспринимает завязку поэмы как начало волшебной сказки, а все «желания» сыновей — как проповедские «беду или недостатку» [Пропп 1998: 30], никак не связанные с реальностью. Однако нельзя быть уверенным, что это было так и для читателя — современника 'Аттара. Как пишет иранский исследователь Бади аз-Заман Фурузанфар, 'Аттар в своей поэме борется с распространенными фантазиями и предрассудками своего времени. «Мы не должны забывать, что на протяжении веков горячее желание жениться на дочери царя пери, разбогатеть с помощью алхимии, добиться желаемого с помощью волшебства или

¹ ['Attar 1960: 259–275] или глава 21 в любом издании *Илахи-наме*.

чудесным образом продлить жизнь пускало по ветру жизнь, время, имущество и душу простодушных и легковверных людей, фантазеров, сбивало и отдаляло их от азбучных истин жизни» [Furūzanfār 1961: 96–97].

Так постепенно читатель (и сегодняшний, и принадлежащий «целевой аудитории» современников автора) проходит путь от «простого» или даже буквального понимания к метафорическому. На этом пути «простой» мотив любви к прекрасному лицу (или прекрасной внешности) обогащается, оказываясь неразрывно связан с противопоставлением таких понятий, как душа «животная» (*nafs*) и Душа (*jān*) — обитательницы «мира тайн»; внешняя и внутренняя чистота; внешняя (телесная) и внутренняя (душевная) слепота, любовь метафорическая (вспомним, что метафорическим для суфия был именно материальный мир) и любовь истинная (любовь к Истине).

Этот изобретенный 'Аттаром путь позволяет читателю-простецу (*ʿāmm*), воспринимающему только внешний смысл, превратиться в «избранного» (*khāṣṣ*), способного понимать сложные вещи.

Список литературы

Аль-Аскалани 2003 — *Ибн Хаджар аль-'Аскалани*. Достижение цели в уяснении священных текстов, на которые опирается мусульманское право / Пер. с араб. Э.Р. Кулиева М.: Умма, 2003.

Газали 2002 — *ал-Газали Абу Хамид Мухаммад ал-Туси*. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Ч. 1 / Пер. с перс., введ., коммент. и указат. А.А. Хисматулина. СПб., 2002.

Коран 1986 — Коран / Пер. с араб. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1986 (2-е изд.).

Коран 1993 — Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова (репринт). Каир, 1993.

Коран 1995 — Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н.О. Османова. М., 1995.

Лахути 2006 — Илахи-наме — «Божественная книга Фарид ад-Дина Аттара (XII–XIII вв.)» / Вступ., пер., коммент. Л.Г. Лахути // «Ирано-Славика». М., 2006, 1 (9). С. 20–23.

Лахути 2008а — Илахи-наме — «Божественная книга Фарид ад-Дина Аттара (XII–XIII вв.)». Беседа 2, рассказы 6–9 / Пер., вступ., примеч. Л.Г. Лахути // «Ирано-Славика». М., 2008, №1 (15). С. 37–41

Лахути 2008б — Илахи-наме — «Божественная книга Фарид ад-Дина Аттара (XII–XIII вв.)». Беседа 3, рассказы 5–10 / Пер., вступ., примеч. Л.Г. Лахути // «Ирано-Славика». М., 2008, №4(18). С. 38–42.

Лахути 2009 — Илахи-наме — «Божественная книга Фарид ад-Дина Аттара (XII–XIII вв.)». Беседа 4, рассказы 1–2 / Пер., вступ., примеч. Л.Г. Лахути // «Ирано-Славика». №1–2 (20). М., 2009. С. 47–51.

Лахути 2010 — Илахи-наме — «Божественная книга Фарид ад-Дина Аттара (XII–XIII вв.)». Беседа 4, рассказы 3–4 / Пер., вступ., примеч. Л.Г. Лахути // «Ирано-Славика», 2010, №1 (21). С. 53–57.

Лахути 2012 — *Лахути Л.Г.* Маснави Фарид ад-Дина 'Аттара «Илахи-Наме». К проблемам понимания и перевода // «Вестник РГГУ». М., 2011. № 2. Серия «Востоковедение, Африканистика». С. 172–210.

Лахути 2013 — *Лахути Л.Г.* О праведной жене»: рассказ из маснави Фарид ад-Дина Аттара (вступ., пер., примеч.) // «Суфий». М., 2013. № 16. С. 38–43.

Лахути 2014 — *Лахути Л.Г.* «О праведной жене»: рассказ из маснави Фарид ад-Дина Аттара. Окончание (пер., коммент.) // «Суфий». М., 2014, № 17. С. 39–45.

Пропп 1998 — *Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. Исторические корни <волшебной> сказки. [Собрание трудов В.Я. Проппа] / Комментарии Е.М. Мелетинского, А.В. Рафаевой / Сост., науч. ред., текстологич. коммент. И.В. Пешкова. М.: «Лабиринт», 1998.

'Attar 1960 — *'Aṭṭār Farīd ad-Dīn. Ilāhī-nāmeḥ. Ba taṣṭīḥ-i Fu'ād Rūḥānī. Tehrān, 1339/1960* (на перс. яз.).

Furūzanfār 1961 — *Badī' az-zamān Furūzanfār. Šarḥ-i aḥvāl va naqd-i taḥlīl-i āṭār-i šayḫ Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār Nišāpūrī. Tihrān: Anjuman-i āṭār-i millī, 1339–1340/1961* (на перс. яз.).

Mathnavi 1993 — *Sharḥ e Jame'. Mathnavi e Ma'navi. Daftar e Avval. Ta'lif-e Karim Zamani. Tehran: Entesharatr Ettela'at. 1372/1993.*

Ridgeon 2012 — *Ridgeon Lloyd.* The Controversy of Shaykh Awḥad al-Dīn Kirmānī and Handsome, Moon-Faced Youths: A Case Study of Shāhid-Bāzī in Medieval Sufism // *Journal of Sufi Studies*, 1 (2012). Pp. 3–30.

Ritter 1978 — *Ritter Helmut.* Das Meer der Seele // *Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār.* Leiden: Brill, 1978.

О макура-котоба в древнеяпонском языке (на материале песен Кодзики и Нихон Сёки)

Е.Н. Левченко

Истоки японской поэзии содержат некоторое количество поэтических техник, несколько из которых считаются уникальными средствами художественной выразительности, присущими только японской поэзии. Здесь можно указать так называемые постоянные эпитеты *макура-котоба* (枕詞), *слова-зачины* (序詞) и *многозначные слова* (掛詞). Как правило, в связи с данными средствами художественной выразительности исследователи говорят о метафоре, метонимии и образности. В хрестоматийной антологии Броура и Майнера указывается, что «*макура-котоба* (далее — МК) являются источником образности, одним из основных константных элементов японской поэзии. Возможно, это может казаться нелогичным — включать образность — технику, используемую всеми поэтами, в константы, которые дают японской поэзии ее уникальность, но под образностью мы подразумеваем отличную суть либо характер использования образности» [Brower, Miner 1961: 511].

В то же время МК считаются одними из наиболее специфичных и сложных феноменов в японской поэтической традиции. В период древности и раннего средневековья данные сочетания существовали в языке под несколькими названиями, включая *kanji* (冠辞) и *makura-kotoba* (枕詞). Первое может быть переведено как «слово, венчающее последующие слова», а последнее — «слово, служащее “подушкой” для последующих слов». В обоих определениях ключевым является сочетание «последующие слова». В современном японском языке используется только термин *макура котоба*. Ю. Цутихаси писал, что «размышляя о важной роли, которую играют МК в древнеяпонских песнях, сложно не согласиться с тем, что без изучения самой природы данных

сочетаний, исследования классической японской литературы теряют одну из своих важнейших характеристик” [Tsuchihashi 1976: 377].

Исследователи единодушны в признании уникальности рассматриваемого явления, однако, не дают четкого и ясного определения МК. Здесь необходимо остановиться на оригинальном исследовании Дз. Конъиси по истории японской литературы, в котором уделено достаточное внимание рассмотрению данного явления в диахроническом аспекте. Автор настаивает на названии для анализируемых сочетаний как *dôshi* (dôshi) — «фразы-проводники», связывая их с анимистической верой древних японцев в *Котодама*¹. Именно *Котодама* японцы обязаны появлению уникальных литературных техник, таких, как *дзё-котоба* и *макура-котоба*. Распространение же со временем в японской поэзии принципа *ga* (雅) *изысканный, элегантный*, пришедшего из Китая, с его строгими ограничениями в поэзии, привело к постепенному исчезновению предисловий и вырождению *макура-котоба* в формальное словесное украшение [Konishi 1984: 208].

МК использованы уже в первых памятниках письменности древнеяпонского языка в разнообразных и сложных формах. Как правило, исследователи определяют их как постоянные эпитеты, однако это определение не охватывает все характеристики данного средства художественной выразительности. Более того, мы не можем говорить о том, что все постоянные эпитеты являются МК; некоторые из них функционируют за рамками этого литературного явления. Естественно, что среди МК существуют постоянные эпитеты, например, 久堅乃 (*pisakata* — референция к небесам) или 阿之比奇能 (*asipyikiy-nō* — с широким подножием (о горах)), в то же время существуют фразы — устойчивые зачины, как, например, 神風乃 (*katukaze no* — как священный ветер с референцией к Исэ), или же устойчивые сравнения, например, 白浪之 (*shiranami no* — как белые волны). Возможно, право-

¹ Анимистическая вера, характерная для истории целого ряда народов, суть которой заключалась в том, что некоторые слова обладают магической силой. Естественно, что в случае с древнеяпонским языком, подобной силой обладала лишь исконная японская лексика (*ваго*). Также данным явлением обусловлено функционирование табуированной лексики (*ими-котоба*).

мерно утверждение, что МК отражали взаимосвязь с орудиями труда, элементами рисовой культуры и с повседневной жизнью в целом. Так, 阿乎夜奈義 (*awoyanagi* — *темная ива*) составляет МК для венков, поскольку венки обычно делали из ивы.

Очевидно, что МК, функционируя в качестве сравнения либо постоянного эпитета, представляли собой сжатое представление древних японцев об окружающем мире. С течением времени использование рассматриваемого средства художественной выразительности претерпело значительные трансформации, вплоть до его превращения в форму звуковых повторов, не имевших какого-либо значения и служивших лишь средством поэтической выразительности.

Для понимания семантики рассматриваемых сочетаний необходимо для начала провести морфологический анализ, как указано ниже, для четкого описания структуры единиц и понимания сдвига прямого значения в случае, если таковой присутствует.

КК 30

Оригинал

1) 夜麻登波 2) 久爾能麻本呂婆 3) 多多那豆久 4) 阿袁加岐 5) 夜麻基母禮流 6) 夜麻登志宇流波斯

Ромадзи

1) yamatō pa 2) kuni-nō ma-pwo-rō-Npa 3) tata-naNtuk-u 4) awo-kakyi 5) yama-Nkōmōr-er-u 6) yamatō si urupasi.

Глоссирование и морфологический анализ

1) Ямато TOP 2) страна-GEN INT — выделяться — DV-CON 3) простираться-нагромождать-ATTR 4) темный-изгородь 5) гора-заточить-PROG-ATTR 6) Ямато PT красивый

Перевод

Если Ямато — самая высокая страна, темными, простирающимися одна за другой изгородами (окруженная), в горах заточенная. Как красива Ямато!

tata-naNtuk-u МК о горах. Tata-na высокий, Ntuk-u делать/очень высокий; Мартин выделяет naNtu обтекать, становиться ближе; tata

может быть фонетическим изменением ряда ра, в таком случае rata может иметь значение кожа [Martin 1987, 401].

КК 57

Оригинал

1) 都芸泥布夜 2) 夜麻斯呂賀波袁 3) 美夜能煩理 4) 和賀能煩禮婆 5) 阿袁途余志 6) 那良袁須疑 7) 袁陀弓 8) 夜麻登袁須疑 9) 和賀 10) 美賀本斯久途波 11) 迦豆良紀 12) 多迦美夜 12) 和芸弊能阿多理

Ромадзи

1) tuNkyineruя 2) yamasirö-N-kapa-wo 3) myiya nöNpör-i 4) wa-Nka nöNpöre-Npa 5) awo-ni yö-si 6) nara-wosuNkiy 7) woN-tate 8) yamatö-wo suNkiy 9) wa-Nka 10) miy-Nka pwo-si-kuni pa 11) kaNtura-kiy-taka-miyiya 12) wa-Nka iypye-nö atari.

Глоссирование и морфемный анализ

1) множество.горных.вершин(?) 2) Ямасиро-DV (ATTR)-река-ACC 3) дворец подниматься-INF 4) я-POSSподниматься-CON 5) темный-глина PT-PT 6) Нара-ACC проходить 7) маленький-щит 8) Ямато-ACC проходить 9) я-POSS 10) смотреть-POSS хотеть-PT-страна TOP 11) Кадзураки-высокий-дворец 12) я-POSS дом-GEN рядом

Перевод

Река Ямасиро, где много горных вершин, отправившись (ко) дворцу, я отправился (ко) дворцу. Прошел Нару с (ее) темной глиной, прошел Ямато с ее маленькими щитами. Хочу увидеть свою провинцию — высокий дворец Кадзураки, возле моего дома.

* tuNkyineruя считается МК к названию местности *Ямасиро*. Этимология и значение неясны. В классических толкованиях высказывается предположение, что выражение относится к вершинам гор. Также существует мнение, что *tuNkyineruя* — это название растения *chloranthus serratus* или *хлорант* [JDB 1967, 463]. По Мартину, возможно, *tuNkyi* быть следующим, успешным. *пе* — гора; *руя*(?)

КК 75

Оригинал

- 1) 波迦布邪迦 2) 和賀多知美禮婆 3) 迦芸漏肥能 4) 毛由流伊弊牟良 5) 都麻賀伊弊能阿多理

Ромадзи

- 1) paŋipu-Nsaka 2) wa-Nka tat-i-myi-reNpa 3) kaNkyirwo-piy-nö 4) mwoy-uru ipye-mura 5) tuma-Nka ipye-nö Atari

Глоссирование и морфемный анализ

- 1) paŋipu-холм 2) я-POSS стоять-INF-смотреть-COND 3) пылать-солнце-GEN 4) гореть-ATTR дом-скопление 5) жена-POSS дом-GEN окрестность

Перевод

Я стою и смотрю на холме Панипу на пылающие в огне дома, где дом жены.

kaNkyirwo-piy-nö макура-котоба пылающий. В JDB говорится, что данное МК является производным от глагола kaNkyirworiy, который может быть переведен на русский как дрожать (о потоках теплого воздуха во влажной атмосфере) [JDB 1987, 179]. В качестве МК содержит образ непрозрачного, колеблющегося в неподвижности воздуха над весенними влажными полями. Во многих случаях служит определением к существительному весна. Употреблено, кроме KJK, в MYS 0048, 0210, 1047, 1804, 1835.

КК 82

Оригинал

- 1) 阿麻陀牟 2) 加流乃袁登賣 3) 伊多那加婆 4) 比登斯理奴倍志 5) 波佐能夜麻能 6) 波斗能 7) 斯多那岐爾那久

Ромадзи

- 1) ama-Ntam-u 2) karu-nö wotömye 3) ita nak-aNpa 4) pyitö sir-i-nuNpey-si 5) pasa-nö yama-nö 6) patwo-nö 7) sita-nak-yi-ni nak-u.

Глоссирование и морфологический анализ

- 1) небо-лететь-ATTR 2) Karu-GEN девушка 3) очень плакать-COND 4) человек знать-INF-PERF-DEB-FIN 5) pasa-GEN гора-GEN 6) голубь-COMP 7) низ-плакать-INF-DV-INF плакать-FIN

Перевод

Летящая по небу, девушка из Кару, если сильно заплачет, люди узнают. Как голубь на горе Паса, плачет тайными слезами

ama-Ntam-u — МК, употреблявшееся в качестве определения к перелетным птицам и омофоничной их названию местности Кару. Считается, что значение — летящие по небу. *Ama* — небо, *N* — показатель генетива, *tam-u* /*ta-ma-u* давать? В таком случае значение может быть интерпретировано как *с небес дающий*. В *MYS* не употребляется. Здесь употребляется лишь вариант со схожим значением, но отличным написанием *ama-töb-u ya*. И в данном случае значение прозрачно.

NSK 68

Оригинал

1) 等虚辞陪邇 2) 枳彌母阿閑榔毛 3) 異舍儺等利 4) 宇彌能波摩毛能 5) 余留等枳等枳弘

Ромадзи

1) *tökösip-ey ni* 2) *kyimyi mo ap-ey ya mo* 3) *isana töri* 4) *umyi-nö pamamo no* 5) *yör-u tökyiNtökyi-wo*

Глоссирование и морфологический анализ

1) неизменно-DAT 2) господин PT встречать-EV PT PT 3) кит брать-INF 4) море-GEN прибрежные.водоросли-GEN 5) проходить-ATTR время.время-ACC

Перевод

Ах, неужели встречу с господином (там), где всегда ловят китов и на берег моря время от времени прибывает водоросли.

isana tör-i — МК к лексемам, связанным с морем. *Isana* — сущ. — кит, *tör-i* инфинитив глагола *брать*. *I* — некоторые ученые считают, что *i* присоединяется и к существительным в старорюкюсском, тогда как в *WOJ* префикс присоединялся только к глаголам. Также существовала самостоятельная лексема *itu* — священный, табуированный [Vovin 2007, 569]. *Sa* — дефективное прилагательное, *быть таким, быть очень*. На рыба/овощи *еда* — отсюда значение *кит*.

NJK 83*Оригинал*

1) 伊儼武斯盧 2) 可簸沂比野儼擬 3) 寐逗愈凱磨 4) 儼弭企於己陟智 5) 曾能泥播宇世儒

Ромадзи

1) ina-musirwo 2) kapaswopyi yanaNkiy 3) myiNtu yukeyNpa 4) naNpyikyü okötati 5) sönö ne pa useNsu

Глоссирование и морфологический анализ

1) рис-соломенная.циновка 2) река-простирается.вдоль-INF ива 3) вода идти-EV-COND 4) изгибаться-INF подниматься-стоять-INF 5) этот корень TOP потерять-EV-NEG

Перевод

Циновка из рисовой соломы. Ива возле реки — когда вода поднимается — (ветки ее) изгибаются, поднимаются. (Но) корни не тронуты.

ina-musirwo является МК к существительному *kapa*. *ina* — рисовое поле. *musirwo* — циновка. Классическая версия — рисовая циновка. В *MYS* используется в 8 и 11 свитках. Разночтений не наблюдается.

НК 104*Оригинал*

1) 斯那堤流 2) 箇多烏箇夜摩爾 3) 伊比爾惠弓 4) 許夜勢屢 5) 諸能多比等阿波礼 6) 於夜那斯爾 7) 奈礼奈理鷄迷夜 8) 佐須陟氣能 9) 枳彌波夜那祇 10) 伊比爾惠弓 11) 許夜勢留 12) 諸能多比等阿波礼

Ромадзи

1) sinateru 2) katawokayama ni 3) ipyi ni wete 4) köyaseru 5) sönö tapyitö apare 6) oya na-si n-i 7) nare nar-i-ky-em-ey ya 8) sasutakey nö 9) kyimyi pa ya na-kyi 10) ipyi ni wete 11) köyaseru 12) sönö tapyitö apare

Глоссирование и морфологический анализ

1) быть.высоким-ATTR 2) Катаока-гора-LOC 3) угощение-LOC быть.голодным-SUB 4) отдыхать-HON-PROG-FIN 5) этот путник жалко 6) родитель нет-FIN DV-INF 7) ты рождаться-INF-PAST/FIN-TENT-EV PT

8) ?бамбук-GEN 9) повелитель TOP PT нет-ATTR 10) угощение-LOC
быть.голодным-SUB 11) отдыхать-HON-PROG-FIN 12) этот путник
жалко

Перевод

Высокая гора Катаока возможно ли, (что) угощение с жадностью
съев, отдыхаешь, путник. Жаль (тебя). Ты был рожден без родителей
(разве у тебя) нет господина? угощение с жадностью съев, отдыхаешь,
путник. Жаль (тебя).

sinater-u — МК к названию гор и рек, как и в данном случае. Клас-
сической является точка зрения, которая разделяется и в JDB, что МК
служит определением к существительному сторона. Выдвигается ги-
потеза, что, возможно, сочетание обозначает ту сторону, куда падают
лучи солнца. Однако во всех источниках указывается, что этимология
и точное значение не ясны. В словаре МК дается несколько иное объ-
яснение и автор приходит к выводу, что значение МК в данном случае
— нечто высокое/находящееся на высоком месте [М] 1990: 187].

КК 77

Оригинал

1) 阿志比紀能 2) 夜麻陀袁豆久理 3) 夜麻陀加美 4)
斯多備袁和志勢 5) 志多杼比爾 6) 和賀登布伊毛袁 7) 斯
多那岐爾 8) 和賀那久都麻袁 9) 許存許曾波 10) 夜須久波
陀布禮

Ромадзи

1) asipyikiy-nö 2) yama-Nta tukur-i 3) yama-N-takamyi 4) sita-Npiy-wo
wasise 5) sita-Ntwop-yi-ni 6) wa-Nka twop-u imwo-wo 7) sita-nak-yi-ni 8)
wa-Nka nak-u tuma-wo 9) köNsö kösö pa 10) yasu-ku paNta pure

Глоссирование и морфологический анализ

1) широкий.низ-GEN 2) гора-поле делать-INF 3) гора-COMP-высота
4) низ-труба-ACC простирается 5) низ-посещать-NML-DV-INF 6) я-POSS
посещать-FIN любимая-ABS 7) низ-плакать-NML-DV-INF 8) я-POSS пла-
кать-FIN жена-ABS 9) сегодня.вечер PT TOP 10) легкий-INF кожа тро-
гать

Перевод

(у) горы (с) широким подножием сделаю поле. Как гора высокая, а под ней труба проложена, так я тайно ходил к любимой. Тайно плакал, плакал о жене, а вот сегодня вечером легко (до) кожи (ее) дотронуся

Asipyikiy-nō служит постоянным эпитетом к горам, Ямато и в более поздних антологиях к ямаи (болезнь). А.Е.Глускина считает, что здесь прослеживается связь по звучанию [Глускина 1967:101]. Омодака в JDB высказывает точку зрения, основанную на сопоставлении гласных звуков, что оригинальное значение выражения было уже забыто ко времени создания Манъёсю [JDB 1967: 22]. Всего в MYS данное МК использовано 111 раз. Классическими являются толкования как «растянутое подножие». Однако последние лингвистические исследования показывают, что здесь имеет место использование не знаков каны, но семантем\логограмм, либо квазисемантем, которые могут быть крайне не точны фонетически. Вследствии чего классическая трактовка, использованная, например, Пирсоном о волочащихся ногах при подъеме на гору, некорректна. Единственная возможная этимология для данного выражения — WOJ *pīku*-‘низкий’. Здесь также есть вопросы, однако, данный вариант представляется наиболее вероятным.

КК 50*Оригинал*

1) 知波夜比登 2) 宇遲能和多理迹 3) 和多理是迹 4) 多亘流 5) 阿豆佐由美麻由美 6) 伊岐良牟登 7) 許許呂波母間杼 8) 伊斗良牟登 9) 許許呂波母間杼 10) 母登弊波 11) 岐美袁淤母比傳 12) 須恵幣波 13) 伊毛袁淤母比傳 14) 伊良那祁久 15) 曾許爾淤母比傳 16) 加那志祁久 17) 許許爾淤母比傳 18) 伊岐良受曾久流 19) 阿豆佐由美麻由美

Ромадзи

1) ti-paya pyitō 2) uNti-nō watar-i-ni 3) watar-i-Nse-ni 4) tat-er-u 5) aNtusa yumyi mayumyi 6) i-kyir-am-u tō 7) kōkōrō pa (o)möp-ey-Ntō 8) i-twor-am-u tō 9) kōkōrō pa (o)möp-ey-Ntō 10) mōtō-pye pa 11) kyimyi-wo omöp-yi-(i)Nte 12) suwe-pye pa 13) imwo-wo omöp-yi-(i)Nte 14) irana-ky-

eku 15) sökō-ni omör-yi-(i)Nte 16) kanasi-ky-eku 17) kökō-ni omör-yi-(i)Nte 18) i-kyir-aNs-u sö k-uru 19) aNtusa yumyi mayumyi

Глоссирование и морфемный анализ

1) свергающие.тысячи.скал-ATTR 2) Удзи-GEN пересекать-NML-LOC 3) пересекать-NML-течение-LOC 4) стоять-PROG-ATTR 5) катальпа лук PREF-лук 6) DLF-братъ-TENT-FIN-DV 7) сердце-TOP-думать-EV-CONC 8) DLF-братъ-TENT-FIN-DV 9) сердце-TOP-думать-EV-CONC 10) основание-уровень TOP 11) господин-ACC думать-INF-exit 12) верх-уровень TOP 13) любимая-ACC думать-INF-exit 14) сожалеть-ATTR-NML 15) здесь-LOC думать-INF-exit 16) verb-IMP-IMP-IMP 17) здесь-LOC думать-INF-exit 18) DLF-срезать-NEG-IMP PT приходит-ATTR 19) катальпа лук PREF-лук

Перевод

На переправе течения Удзи, (где) свергающие тысячи скал люди, находится лук из дерева катальпа, из дерева бересклет. (Для того, чтобы) срезать (лук) здесь, хотя (я) хотел (в) душе забрать (их) здесь; хотя (я) хотел (в) душе возле корней (дерева) (я) подумал о господине, возле верхушки (дерева) (я) подумал о возлюбленной, с сожалением (я) подумал, с горечью подумал здесь. (Я) вернулся, не срезав лук из дерева катальпа, дерева бересклет.

Ti-raua ruitō — люди, размахивающие типая — удзи (род). Глускина говорит, что в основу связи были положены совершенно конкретные представления, и речь шла о роде, члены которого выполняли определенные функции в обрядовых представлениях, изображая богов. Позднее же это выражение приняло форму окаменевшего зачина [Глускина 1967: 102].

Является постоянным эпитетом к определяемому *божество*. Проглоссировать данную лексему можно двумя способами ti-[i]pa yaNpuru и «свергающие тысячи скал-ATTR» и «ti raua-N-puru сила быстрый-DV(INF) размахивать-ATTR размахивающие с быстротой и силой» [JDB 1967: 59]. Из 16 случаев использования tipa yaNpuru в Man'yōshū, восемь из них записаны логографически как 千磐破 [Vovin 2013: 165].

Несмотря на хотя и небольшое, но существующее количество исследований, для неносителей культуры смысл и цель использования МК в первых письменных источниках японской поэзии остаются не определенными. Лучше всего состояние исследований МК характеризуют слова Ю. Цутихаси: «Многим может казаться, что, поскольку макура-котоба бессмысленны, их изучение есть не что иное, как тщетные попытки» [Tsuchihashi 1979: 377].

Несмотря на наличие указанных исследований, до настоящего момента МК считаются малоизученной особенностью японской поэзии, практически не рассматривавшейся ранее с лингвистической точки зрения. В существующих работах данным выражениям приписана уникальность и прямая отсылка к божественному контексту.

Таким образом, лингвистический анализ показывает, что значение МК не всегда соответствует значению составляющих эти сочетания компонентов. В некоторых случаях даже изучение семантики не помогает полному пониманию цели использования МК в составе песен.

Большинство песен KiKi относятся к устной поэтической традиции, которая существовала задолго до того, как они были зафиксированы письменно. Можно с уверенностью сказать, что песни были частью общения дописьменного общества, а не результатом труда отдельных авторов. Э. Крэнстон писал о литературном переводе *вака* следующее: «Несомненно, этапы естественного роста процесса, который не находится под полным рациональным контролем, являются затруднительными для переводчика, который долго работал над своим произведением. Он (переводчик) растворяется в поэзии и позволяет некоему событию произойти. Он служит посредником для нового роста. И, все-таки, перевод не является полностью пассивным процессом. Слово *произведение* уже подразумевает, что переводчик думает о том, что он делает. У него обязательно есть свои идеи того, что заставит поэзию жить и для этого он проникает во внутреннюю организацию оригинала; он слушает ее тихо-тихо, силясь услышать *да* или *нет* в ответ на свои попытки сделать что-то новое. Нечто новое, которому он позволяет произойти, берет начало к самостоятельному существованию где-то между принуждением и сдержанностью. Разные переводчики слы-

шат разные голоса, откуда возникает непонимание альтернативных версий перевода. И факт успеха, либо неудачи переводного произведения зависит от его неоднозначного бытийного статуса» [Cranston 1993: xxii].

Как я уже говорила, литературные переводы всего текста обоих памятников существуют на русском языке, однако не могли быть использованы для целей данной работы

Как считают многие исследователи, оригинальная функция МК восходит к желанию восхвалить места и имена, игравшие особую культурную / религиозную роль в древнеяпонском обществе. Вера в магические свойства подобных слов, пожалуй, лучший способ для их сохранения на протяжении как можно более долгого периода времени, хотя можно признать, что тонизация, благозвучие и элементарная приверженность традициям также сыграли немаловажную роль.

В рамках крайне ограниченного корпуса KiKi МК не всегда могут быть отделены от неустойчивых выражений, выступавших в роли определений/сложных прилагательных конструкций. Несмотря на это, вне всяких сомнений, данный прием получил самое широкое употребление в истории японских литературы и языка. [McCullough 1985: 82–83].

Анализ предыдущих работ по МК показал, что по данной проблематике крайне мало исследований на европейских языках, несмотря на то, что МК могут быть без преувеличения названы квинтэссенцией японской культуры, японского мировоззрения.

Список использованных сокращений

JDB — Jidai betsu kokugo dai jiten — Большой толковый словарь родного языка (древнеяпонский язык) под ред. Омодака, 1967.

KJK — Kojiki kayō, 712 н.э. — песни «Кодзики», 712 г.

KiKi — Kojiki and Nihon shoki — «Кодзики» и «Нихон Сёки».

MJ — Makura-kotoba jiten 萬葉集 枕詞辞典 朴 柄植, 1990 年, 小学館 — словарь макура-котоба.

МК — makura-kotoba — макура-котоба.

MYS — Man'yōshū, 759 н.э. — Манъёсю, 759 г.

NSK — Nihon shoki kayō, 720 н.э. — песни «Нихон Сёки», 720 г.

OJ — Old Japanese — древнеяпонский язык.

WOJ — Western Old Japanese — западная ветвь древнеяпонского языка.

Список сокращений грамматических форм

ACC — аккузатив

ATTR- атрибутив

CAUS — каузатив

CL — классификатор

COMP — сравнительный показатель

CON — конъюнктивный герундий

CONC концессивный герундий

COND — условная форма

CONJ — союз

CONJC — предположение

COOP — совместное действие

COOR сочинительный герундий

COP — связка

DV — дефектный глагол

EMPH — частица выразительности

EV — эвиденциальность

EXCL — восклицание

FIN — абсолютная предикация

GEN — генитив

GEN/LOC — показатель предложно-родительного падежа, GER — герундий, HON — гоноратив, INF — инфинитив, INTER- восклицание, LOC — локатив, NEG — отрицание, NML — субстантиватор, PAST — прошедшее время, PERF — перфект, POSS — страдательный залог, PROG — прогрессив, PT — частица, RETR — ретроспекция (воспоминание), SUB — подчинительный герундий, SUBJ — сослагательное наклонение, TENT — условное наклонение, TERM — результативность, TOP — топик

Список литературы

Глускина 1967 — *Глускина А.Е.* К изучению древнего стиля японской поэзии. Заметки о макура-котоба // «Народы Азии и Африки». 1967, № 3. С. 95–105.

Brower, Miner 1961 — *Brower R., Miner E.* Japanese Court Poetry. California: Stanford University Press, 1961.

Cranston 1993 — *Cranston E.* The gem-glistening cup [Text] / A Waka Anthology. Vol. I. California: Stanford University Press, 1993.

Konishi 1984 — *Konishi J.* A history of Japanese literature [Text] / *Jin'ichi Konishi.* A history of Japanese literature. Vol. 1. The archaic and ancient ages / Ed. by E. Miner. Princeton, New Jersey – USA: Princeton University Press, 1984.

Marra 2010 — *Marra M.* Essays on Japan. Between aesthetics and literature / Michael F. Marra. Brill. 2010.

Martin 1987 — *Martin S.E.* The Japanese language through time / Yale University Press, 1987.

McCullough 1985 — *McCullough H.C.* Brocade by Night: «Kokin wakashū» and the court style in Japanese classical poetry. Stanford University Press, 1985.

Vovin 2007 — *Vovin A.* A descriptive and comparative grammar of Western Old Japanese: part 2. Adjectives, verbs, adverbs, conjunctions, particles, postpositions / Alexander Vovin. Global Oriental. UK. 2007.

Vovin 2013 — *Vovin A.* Man'yōshū. Book 20. A new English translation containing the original text, kana transliteration, Romanization, glossing and commentary. Global Oriental. UK. 2013.

Tsuchihashi 1976 — 土橋 寛 古代歌謡全注釈古事記編 角川書店 昭和 56 年, 466 p. / *Yutaka Tsuchihashi.* Full comments on ancient song. Kojiki, Japan: Kadokawa Shoten. 1976.

Tsuchihashi 1979 — 土橋 寛 古代歌謡論 三一書房 1979 / *Yutaka Tsuchihashi.* An issue on ancient songs. San-Iti Publishing Co., Ltd. 1979.

**Сюжетное сходство поэмы
«Медлум и Лейли» Велимира Хлебникова
с персидскими фольклорными версиями
«Лейли и Меджнун»**

Ф. Машхадирафи

Поэма «Медлум и Лейли» Велимира Хлебникова (1910 г.), как явствует из ее названия, создана русским поэтом, вдохновленным образами двух восточных влюбленных — Лейли и Меджнуна. Как известно, история трагической любви Лейли и Меджнуна неоднократно вдохновляла поэтов многих эпох на создание произведений на разных языках, в том числе на персидском, арабском, турецком, урду. Но не подлежит сомнению, что эта восточная трагическая повесть завоевала сердца людей во всем мире в первую очередь благодаря поэме Низами «Лейли и Меджнун», которую Хлебников считал «лучшей повестью арамейцев».

Учитывая это высказывание Хлебникова, каким-то образом выражающее увлечение русского поэта творчеством Низами, можно предположить, что его поэма «Медлум и Лейли» является своего рода современной поэмой-назире в подражание поэме «Лейли и Меджнун» Низами. Но при сопоставлении мотивов и сюжетных линий этих двух поэм мы приходим к выводу, что «Медлум и Лейли» Хлебникова отнюдь не перевод поэмы Низами и не пересказ ее сюжета» [Степанов 1975: 105] и что, по всей вероятности, русский поэт при создании своей поэмы обращался к другим источникам этого сказания.

Начальные строки «Медлума и Лейли» позволяют сделать предположение относительно возможных источников поэмы:

Два царя в далеком Курдистане,
Дочь и сын растут у них.

Здесь Курдистан, как место действия событий, является ключевым словом, что позволяет предположить, что источником заимство-

вания сюжета поэмы Хлебникова, по всей вероятности, является какое-то одноименное сказание народа этого региона. История любви Лейли и Меджнуна имеет широкое распространение как в литературе, так и в фольклоре курдов. Что касается курдских литературных обработок сказания о Лейли и Меджнуне, то «по мнению иранского исследователя курдской литературы Мухаммадали Султани, они, как и многие одноименные персидские произведения, написаны в подражание поэме «Лейли и Меджнун» Низами. Кроме этого, он также указывает на книгу выдающегося курдского ученого третьего века хиджры Ибн-Кутейбы Динвари «Стихи поэтов (*Аш-ше'р аш-шо'ара*)», которая в свою очередь считается одним из первых достоверных источников об этой истории для курдских поэтов» [Шири 2007: 25].

Среди этих литературных версий можно назвать следующие:

1. «Лейли и Меджнун» Муллы Мухаммадголи Кандолеи (1732 г.)
2. «Лейли и Меджнун» Муллы Валадхана Гурана (1880 г.)
3. «Лейли и Меджнун» Харриса Битлиси на диалекте Северного Курманджи (1758 г.)
4. «Лейли и Меджнун» Муллы Махмуда Баязиди (1895 г.)
5. «Лейли и Меджнун» Муллы Фараджа Салих-Шакиба на диалекте Южного Курманджи (1942 г.)
6. «Лейли и Меджнун» Али Кемаля Бапирагы на диалекте Южного Курманджи (1950 г.)

История о любви Лейли и Меджнуна также нашла свое отражение в курдском фольклоре. М.Б. Руденко в предисловии к русскому переводу «Лейли и Меджнуна» Харриса Битлиси указывает, что «особенно большой популярностью пользуется это сказание у курдов Закавказья и Турции. Известно оно и у курдов, населяющих районы Хорасана и Керманшаха» [Битлиси 1965:15].

М.Б. Руденко также говорит о пяти конкретных фольклорных версиях этого сказания, записанных со слов: 1. Айкуни, 2. А. Джинди, 3. А. Авдаля, 4. Ч. Джангоева, 5. Карахана Шарафхонова

Тем не менее, четыре из этих версий (варианты Айкуни, А. Джинди, А. Авдаля и Ч. Джангоева) имеют общую сюжетную линию, а одна (вариант Карахана Шарафхонова) сюжетно тесно связана с литературными версиями. При этом имя *Маджнун* дается в вариантах Меджлум и Меджрум. Краткое содержание этих вариантов М.Б. Руденко излагает следующим образом:

- | | |
|-----------------|---|
| Первая часть | <ol style="list-style-type: none"> 1. Меджлум во сне влюбляется в Лейли. 2. Меджрум пасет телят, встречает в караване кочевников Лейли и влюбляется в нее. 3. Меджрум во сне влюбляется в Лейли. 4. То же. |
| Вторая часть | <ol style="list-style-type: none"> 1. Встреча Лейли с матерью Меджлума. 2. Мать Меджрума просит милостыню у дома Лейли. 3. Мать Меджрума уговаривает сына оставить мысли о Лейли. 4. Неудачное сватовство матери Меджрума к Лейли. |
| Третья часть | <ol style="list-style-type: none"> 1. Мать Меджлума пытается очернить Лейли в глазах сына. 2. То же. 3. Мать Меджрума отказывается сватать Лейли, ссылаясь на разницу в социальном положении. 4. Мать Меджрума пытается очернить Лейли в глазах сына. |
| Четвертая часть | <ol style="list-style-type: none"> 1. Меджлум, разгневавшись на мать, уходит из дома. 2. То же. 3. То же. 4. То же. |
| Пятая часть | <ol style="list-style-type: none"> 2. Встреча Лейли и Меджлума у родника. 3. То же. 4. То же. 5. То же. |
| Шестая часть | <ol style="list-style-type: none"> 1. Лейли усыпляет Меджлума и уходит домой, чтобы отнести гостям воду. 2. То же. 3. Лейли, вспомнив, что семья ее отправляется на кочевку, усыпляет Меджрума и уходит домой. 4. Лейли усыпляется Меджрума, уходит домой, чтобы отнести воду гостям и снова вернуться. |

- Седьмая часть 1. Лейли уходит с семьей на кочевку.
2. То же.
3. То же.
4. То же. Лейли дает зарок.
- Восьмая часть 1. Лейли с матерью идут к Меджлуму.
2. Лейли идет к Меджруму.
3. То же.
4. То же.
- Девятая часть 1. Лейли и ее мать молитвой оживляют умершего Меджлума.
2. Лейли пробуждает Меджрума.
3. То же.
4. То же.
- Десятая часть 1. Лейли и Меджлум превращаются в звезды.
2. То же.
3. То же.
4. Спасаясь от мести братьев, Лейли просит обратить ее и Меджрума в звезды. Превращение в звезды.

Учитывая все вышеуказанное, можно отметить, что «Медлум и Лейли» Хлебникова сюжетно сближается именно с курдскими фольклорными версиями.

Главный герой поэмы Хлебникова называется «Медлумом». Обратим внимание на имена героев фольклорных версий: *Меджлум/Меджрум*. Разумеется, что выбор Хлебниковым этого имени не может быть случайным плодом фантазии поэта. По нашему мнению, «Медлум» является авторским вариантом двух имен — *Меджлум* и *Меджрум*.

Главная героиня поэмы Хлебникова, подобно Лейли фольклорных версий, очень активна и играет важную роль в сюжете сказания. Основное, что привлекает внимание в характере Лейли Хлебникова, — это проявление непокорности существующим в обществе традициям, смелость и преданность. Не обращая внимания на жесткие социальные и семейные традиции, Лейли Хлебникова готова пожертвовать своей жизнью ради любви. Это Лейли, которая обращается к Богу с просьбой превратить их в «две яркие звезды»:

— О, если расставаться нужно
 Двоим нам в свете этом,
 То разреши, Господь, чтоб дружно
 Гореть могли мы звездным светом.
 Бог, чье страшно молвить имя
 Рту земного и везде,
 Повели, чтобы могли мы
 Вверить жребий свой звезде!

Мотив превращения влюбленных в две звезды (планеты) отражен в преданиях других районов Ирана, в том числе Лорестана, Кохнака, Бандар-Аббаса, Арадана-Гермсара и Сангсара.

В предании народа Лорестана это повесть о влюбленных Зухре и Муштари. «Они жили на земле и сильно влюбились друг в друга, но их родители не разрешали им жениться. Поэтому Зухра (Венера) и Муштари (Юпитер) попросили Бога превратить их в две звезды и поместить на небе. Бог осуществил их просьбу, и они стали двумя звездами, поднялись на небо и расположились рядом друг с другом» [Селахварзи, Даду 2002: 68].

В предании народов Кохнака и Бандар-Аббаса указывается, что эти две планеты — Зухра и Муштари — только раз в определенное время года появляются на небе одновременно и встречаются друг с другом. В предании народа Арадана-Гермсара они появляются раз в тридцать лет на небе. Согласно поверьям народа этого района и также народа Сангсара, «если тот, кто стал свидетелем их встречи, коснется рукой чего-нибудь и скажет: «Превратись в золото!», то эта вещь сразу превратится в золото» [Азами Сангсари 1970: 48].

Небезынтересно, что этот мотив также нашел отражение в поэме Хлебникова. Об одновременном появлении двух звезд на небе в определенное время года читаем:

Во время осеннее,
 В день вознесения,
 Только три поцелуя
 Смертным даю я.

Только раз в году
 Я вас вместе сведу,
 И с звездой сплетет звезду
 Три лобзания на ходу.

В другой части поэмы также говорится об осуществлении мечты во время сближения этих двух звезд:

В этот миг золотого сияния
 В небе плещущих огненных крыл
 Только выскажи лучшие желания
 Три, чтобы выбор у Господа был.

Список литературы

Азами 1970 — *Азами Сангсари Черагали*. Поверья народа Сангсара // «Хонар ва мардом» (на перс.яз.). Тегеран, 1970. № 92, с. 48.

Битлиси 1965 — *Битлиси Харрис*. Лейли и Меджнун / Перевод, предисловие и примечания М. Б. Руденко. М. «Наука», 1965, с. 15.

Селахварзи, Даду 2002 — *Селахварзи Маджид, Даду Гити*. Влюбленность Венеры и Юпитера // «Фарханг-э мардом» (на перс.яз.). Тегеран, 2002. № 2. с. 68.

Степанов 1975 — *Степанов Н.Л.* Велимир Хлебников: жизнь и творчество. М.: Советский писатель. 1975. с. 105.

Шири 2007 — *Шири Фарйад*. Разговор с Мухаммадали Султани (исследователем курдской литературы) // Поэтический ежегодник «Гохаран», 2007. № 15. с. 25.

«История» Хасана Аги ал-'Абда: введение в изучение памятника

Д.В. Микульский

Конец XVIII — первая четверть XIX вв., период, который предшествовал в арабской культуре началу так называемого Арабского возрождения (*ан-Нахда*), не без основания считается периодом упадка. Такая культурная ситуация была характерна не только для периферий арабского мира, но и для одного из исконных центров арабской культуры — исторической Сирии. Хотя впоследствии Сирия и стала как раз одним из очагов *ан-Нахды*, в ее пределах, по крайней мере, до конца девятнадцатого столетия продолжали появляться тексты, которые являли собой значительную деформацию классической литературной традиции (не будучи при том и новоарабскими). Именно таким оказался анонимный трактат «Снятие покрывала с лица Дамаска Сирийского», написанный, судя по всему, неким купцом из Халаба (Алеппо) в конце XIX в. в жанре так называемых *фада'ил* или *манакиб*¹. Автор этого сочинения, великий патриот родного Халаба, побывавший в Дамаске и немало там претерпевший, написал свой труд, дабы не столько «разоблачить» «пороки» дамаскинцев и восславить свой собственный город, сколько для того, чтобы дамаскинцы «исправились» и стали бы полностью соответствовать имени и духу великой родной обители.

Хотя послание это и написано на языке, страдающем многими погрешностями против норм классического арабского (*ал-фусха*), ее автор все же прочно связан с арабской классической литературной традицией. Это проявляется, среди прочего, в насыщении текста обильными цитатами и реминисценциями из сочинений, созданных в эпоху расцвета арабской словесности, поэтому переводить это послание бы-

¹ *фада'ил*, *манакиб* — достоинства, похвальные качества.

ло делом не простым. Его перевод, осуществленный мною с помощью и русских, и арабских коллег, был опубликован в сборнике, посвященном светлой памяти моего покойного учителя М.С. Киктева [Кашф ал-лисам 2007: 10-65].

Памятник, которому посвящена настоящая статья [На'иса 1986], далек от классической словесной традиции и этим похож на «Снятие покрывала...», причем автор «Истории Дамаска» отстоит от нее еще дальше, нежели купец, высмеивавший дамаскинцев. Издатель памятника, профессор исторического факультета Дамасского университета Йусуф Джамил На'иса (труд этот был опубликован в 1986 г., еще в прежнее, «мирное» время), отмечает сугубо простонародный язык хроники [На'иса 1986: 9]. Это, подчеркивает он, фактически дамасский диалект начала XIX в. с вкраплениями заимствований из османского языка — что и немудрено: ведь Сирия была одной из провинций Османского государства. Профессор На'иса, сам коренной дамаскинец, полагает, что написание исторического труда на родном диалекте свидетельствует о низкой культуре автора, не получившего систематического образования на арабском языке. Показательно в связи с этим, что издатель, явно предназначая свой труд не столько арабистам, сколько отечественным исследователям родной старины (и из Сирии, и из других арабских стран) снабдил издание обильными комментариями как сугубо языкового, так и «реального» характера. Другой весьма полезный атрибут издания — корректно сделанные указатели. Это представляется большим достоинством издания и является серьезным подспорьем для всякого исследователя, тем более для неараба.

Особенности стиля хроники, о которой идет речь, возможно, объясняются особенностями судьбы ее автора. В основных своих чертах его житие вырисовывается довольно отчетливо, хотя детали практически неизвестны. Хасан Ага ал-'Абд родился, по всей видимости, в семидесятых годах восемнадцатого столетия, а скончался после 1826 г. Происходил из старинного дамасского семейства ал-'Абд, отпрыски которого живут в сирийской столице и поныне. Тем не менее, по словам профессора Йусуфа На'исы, каких бы то ни было сведений о нем в

семейной памяти не сохранилось. Желая перепроверить это утверждение, я обратился к труду другого коренного дамаскинца, факиха и литератора Мухаммада Джамила аш-Шатти (1882–1959). Этот труд, опубликованный в 1994 г. и составленный в традиционной манере, содержит около трехсот жизнеописаний видных мужей, живших и совершавших деяния, говоря высокопарным слогом, в Дамаске с 1786 по 1932 г. [А'йан Димашк 1994]¹ В этом труде никаких сведений о Хасане Аге ал-'Абде нет. Полагаю, что первое издание сочинения аш-Шатти, опубликованное еще в сороковых годах двадцатого столетия, наверняка было известно профессору На'исе. Между тем, ссылаясь на отрывочные данные сирийских летописцев второй половины девятнадцатого века, профессор На'иса сообщает, что Хасан ал-'Абд служил в чине аги (этого чина удостаивались видные военнослужащие в старой османской армии, еще не подвергшейся реформе 1826 г., когда был уничтожен янычарский корпус и по европейскому образцу сформированы регулярные вооруженные силы) при *вали* (наместнике) Дамаска Сулайман-паше ас-Салхадаре. В 1813 г. Хасан Ага занимался, по поручению своего патрона, восстановлением укрепленных пунктов, служивших местами привала для каравана паломников, ежегодно отправлявшегося из Дамаска в священные города Хиджаза. Ко времени отправки каравана, как известно, в сирийскую столицу стекались многочисленные гости из многих городов и весей не только собственно Исторической Сирии, но и ряда других стран — как подвластных османскому султану, так и находившихся за пределами Османского государства. В силу этого обстоятельства сам факт существования дамаского каравана был важной статьей дохода и горожан, и городской казны. Забота о безопасности священного путешествия была одной из обязанностей городских властей, а дамасские хронисты, в том числе и сам Хасан Ага ал-'Абд, непременно сообщают о ежегодном отбытии и прибытии каравана, равно как и о связанных с этим торжествах и происшествиях. В том же году, будучи начальником охраны каравана, Хасан Ага отправился в Мекку и совершил ритуалы хаджжа. Возможно, во время хаджжа 1813 г. Хасан Ага присутствовал на встрече между

¹ См. статью, посвященную этому памятнику [Микульский 2015: 292–314].

дамасским вали и наместником Египта, впоследствии великим реформатором Мухаммадом 'Али¹. В то время Мухаммад 'Али осуществлял подготовку к походу на столицу ваххабитской династии Саудитов ад-Дир'иййу (иначе *ад-Дар'иййа*). Потомки тех государей, как известно, и ныне управляют Саудовской Аравией, а город-крепость ад-Дар'иййа, восстановленная одной из немецких реставрационных фирм, сделалась важной достопримечательностью Саудовского Королевства.

В 1820 г. новый дамасский вали Мухаммад Дарвиш назначил Хасана Агу наместником знаменитой плодородием долины ал-Бика', расположенной на востоке современного Ливана. Этот регион был яблоком раздора между дамасским пашой, пашой прибрежной Сайды (древнего Сидона) и ливанскими владетельными родами Джумблатов² и Шихабов³. Хронисты-современники тех лет сообщают, что как раз в 1820 г. дамасский отряд под командованием Хасана Аги разграбил деревню 'Амик в 30 км к северо-востоку от Бейрута, захватил тамошний скот и выгодно продал добычу на дамасских базарах. Сообщается и об иных его подобных деяниях. Однажды дамасский вали даже был вынужден принудить своего ретивого подчиненного вернуть награбленное законным владельцам. Интересно, что в своем сочинении Хасан Ага неоднократно сообщает о всевозможных бесчинствах и притеснениях, осуществлявшихся военщиной, однако и сам он, как мы видим, был истинным сыном своего времени и, наверное, полагал, что имеет полное право обирать обывателей, оказавшихся в его власти.

¹ Мухаммад 'Али (1769–1849) — правитель Египта в 1805–1849 гг., родом албанец. Признавал власть Османской империи лишь номинально. Осуществил в Египте обширную модернизацию; считается основоположником современного Египта.

² Джумблаты (правильнее — *Джанбулат*) — влиятельный ливанский клан. Согласно семейному преданию, Джанбулаты — семейство курдского происхождения, родственное знаменитому Салах ад-Дину (Саладину; 1138–1193). Выдвинулись при Османах, в XVI в., и вскоре сделались вождями одной из группировок друзов.

³ Шихабы (*бану шихаб*) — влиятельный ливанский клан, выдвинувшийся уже к эпохе Османских завоеваний, в XVI в.

В 1821 г. Хасан Ага осуществлял поставки продовольствия войску дамасского вали Мухаммада Дарвиша, который отправился воевать с вали Сайды 'Абдаллахом-пашой и его союзником ливанским эмиром Баширом — Шихабом II. В сражении при Рашийи, в 85 км к северо-востоку от Бейрута, дамаскинцы были разбиты, бежали до самого Дамаска и укрылись за его стенами (ныне это стены Старого Города), а ливанцы заняли местность ал-Миззу (в черте современного Дамаска) и принялись осаждать вали и его сотоварищей. К счастью для Мухаммада Дарвиша, в тылы осаждающим, ту самую долину ал-Бика', ударили соединенные силы вали Алеппо Мустафы-паши и вали Аданы (в южной Анатолии, на нынешней территории Турции) Ибрахима-паши. Хасан Ага находился как раз в составе войска, что шло через ал-Бика' на Сайду. Впоследствии благодарный дамасский наместник вновь поставил его править этой плодородной долиной. Затем же всякие сведения о Хасане Аге обрываются.

Теперь непосредственно об «Истории» Хасана Аги. Издатель, профессор На'иса полагает, что опубликованный им текст представляет собой единственный фрагмент, сохранившийся от изначально более обширного труда. Рукописная история памятника изложена издателем довольно путано. Мне удалось уяснить, что изданный текст представляет собой контаминацию двух манускриптов. Один из них, аутентичный, относящийся к первой трети XIX в., хранится в знаменитой дамасской библиотеке аз-Захириййа, а другой был утерян — его фотокопия находится в библиотеке Дамасской Академии арабского языка¹. Как соотносятся между собою эти манускрипты, неясно.

«История» представляет собой погодную (в соответствии с годами мусульманской эры) хронику. Очевидно, таким образом, что Хасан Ага ал-'Абд, при всей своей «малограмотности», был знаком с арабской исторической традицией и знал, что одной из наиболее продуктивных композиционных форм традиционной арабской историографии явля-

¹ *Маджма' ал-луга ал-'арабиййа би Димашк* — старейшая академия арабского языка в арабском мире (Дамаск, Сирия). Основана в 1919 г.

ется погодная¹. Изданный фрагмент начинается 1180/1766–67 г. и завершается 1241/1825–26 г. Самый текст занимает всего 179 страницы; отрывок хроники, таким образом, невелик.

Приведем в близком к тексту пересказе несколько особенно примечательных сообщений, которые могут дать представление о характере сведений, которыми богата хроника ал-'Абда, и о его весьма путаной, если не сказать бестолковой, манере их подачи.

«Итак, в 1201 (1786–87)² г. вернулся благородный караван с паломниками. Два дня все пребывали в спокойствии. На третий день некоторые мужи, прибывшие с караваном, стали нападать на дамаскинцев. Случилась война. Во главе мятежных дамаскинцев (*sic!*) встал ага местных янычаров Ахмад аз-За'фаранджи. Появились убитые с обеих сторон. Караванчики наставили на цитадель пушки. Вали Ибрахим-паша в страхе бежал из Дамаска в Хаму³, и с ним — сообщество знатных господ (*ал-афандиййа*). Отправили в Стамбул донесения о бунте. К вали Ибрахиму-паше прибыли на подмогу янычары из Стамбула во главе с агой. Войско пошло на Дамаск. Написали горожанам грамоту об амане⁴. Однако горожане не пустили войско в Дамаск. Между двумя воинствами случилось сражение, продолжавшееся два часа. Многие были убиты. Нападавшие заняли Цитадель⁵. Затем случилась битва между «цитадельцами» (*ахл ал-кал'а*) и воинами (*ал-'аскар*), которая продолжалась два дня и две ночи. Наконец, послали депутацию «лучших людей» (*ал-а'йан*) и договорились о сдаче. Паша приказал казнить нескольких приспешников Ахмада аз-За'фаранджи, а потом от-

¹ О погодных хрониках в арабо-мусульманской историографической традиции см.: [Микульский 2006:31–32].

² Здесь и далее в скобках переводчиком дается соответствующая дата по григорианскому календарю.

³ Хама — крупный город в центральной части Сирии, на берегу реки Оронт (*Нахр ал-'Аси*), в 209 км к северу от Дамаска.

⁴ Аман — гарантии безопасности, даруемые, согласно шариату, лицу, добровольно складывающему оружие.

⁵ Цитадель (*ал-Кал'а*) — крепость, располагающаяся в северо-западной части Старого Дамаска. Возведена в XI в.; нынешний облик обрела в XIII в.

рубил голову и ему самому. Затем паша вернул в город ряд знатных дамаскинцев. И пошли дела по-прежнему.

В 1205 (1790–91) г. был смещен прежний вали Ибрахим-паша. В Священные города отправился караван. С караваном ушел и знаменитый вали 'Акки¹ Ахмад ал-Джаззар². Управлять городом остался *ка'иммакам*³ Мухаммад Ага. Он принялся убивать горожан и грабить их добро. Потом вернулся из хаджжа паша Ахмад ал-Джаззар. Убиение, насилия и поборы умножились.

В 1212 (1797–98) г. поразила детей оспа. В день хоронили по сотне ребятишек — так продолжалось три–четыре месяца. Детей стало мало. В некоторых семьях ослепли и женщины, и мужчины, и дети. Просим у Аллаха избавления от недугов.

В 1213 (1798–99) г. прибыли к нам в Дамаск известия, о том, что христиане (*насара*) нападают на побережье и внутренние области страны⁴. Собрались лучшие люди (*а'йан*) и решили совершить из Дамаска поход. Собралось в Дамаске много воинов. Принялись отбирать у мыловаров мыло. Потом выступило войско на христиан. По дороге разграбили город Сафад⁵. На дамасских ополченцев в Сафаде напало воинство неверных (*куффар*). Бежали из Сафада в Дамаск. Потом пришло известие, что все дамасское ополчение разбито. Беглецы вернулись в Дамаск. Стало тяжело жить — много воинов и коней на постое.

Потом прибыл из 'Акки гонец с грамотой. В ней говорилось, что Ахмад-паша ал-Джаззар вместе с *насарат ал-инклиз* (христианами-англичанами) убили из *насарат ал-фарансави* (христиан-французов) около трех тысяч мужей. Гонец клялся Аллахом, что известие это ис-

¹ Акка — древний город на средиземноморском побережье Палестины.

² Ахмад ал-Джаззар (Джаззар-паша; 1721–1804) — османский государственный и военный деятель, по происхождению босняк-христианин. В 1775–1804 гг. был правителем Палестины и значительной части Сирии.

³ *Ка'иммакам* — в Османской империи заместитель высокопоставленного лица.

⁴ Имеется в виду завершившаяся неудачей Сирийская экспедиция Бонапарта 1799 г.

⁵ Сафад — небольшой город в северной части Палестины

тинное. У нас в Дамаске сделалась великая радость. Устроили великий шум. Из-за этой грамоты стреляли орудия, что в Цитадели. Ахмад-паша ал-Джаззар запер ворота 'Акки и бил по *ан-насара ал-кафара* (христианам-неверным) из пушек.

Потом прибыл гонец-татарин и сообщил, что случилась великая битва и было много убито *насара*. Прислал ал-Джаззар в Дамаск семь тюков голов *насара*, и ушли *насара* от 'Акки.

В 1218 (1803-04) г. пришло тревожное известие, что ал-Ваххаби разрушил пристанища в Священной Мекке и убил некоторых людей. Случилась брань между сообществом *ал-ваххабиййа* и воинством эмира хаджжа 'Абдаллаха-паши б. 'Азма. Разгорелся бой, и сразились оба воинства. Так что в День Двух Святых Городов поседели ребятишки. Много народа из *ал-ваххабиййа* было убито, а также из воинства 'Абдаллаха-паши. Одержал он над ними верх и возвратил паломников в Дамаск невредимыми. После возвращения каравана дороговизна усилилась. Никто не знает, как было дела в Двух Святых Городах».

Приведенных материалов, думается, достаточно, чтобы показать какие «непростые» времена описывал Хасан Ага ал-'Абд. Достоин уважения, что этот, по всей видимости, бесхитростный и, наверное, бессовестный человек все же испытывал неодолимую тягу к писательству и поэтому сохранил память и о своей эпохе, и о самом себе.

Список литературы

А'йан Димашк 1994 — А'йан Димашк фи-л-карн ас-салиса'ашар ва нисф ал-карн ар-раби'а'ашар. Мин 1201 — 1350 х. Та'лиф ал-'аллама аш-шайх Мухаммад Джамил аш-Шатти рахимах Аллах. Дамаск. Дар ал-баша'ир, 1414 г.х./1994 г.

Кашф ал-лисам 2007 — Кашф ал-лисам 'ан ахвал ахл аш-Шам (Снятие покрывала с лика Дамаска Сирийского) — введение в изучение памятника // Арабист, хлебниковед, человек М.С. Киктев (1943–2005). М.: Институт стран Азии и Африки им. М.В. Ломоносова. Гуманитарий, 2007. С. 10–65.

Микульский 2006 — Микульский Д.В. Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джаухар») X век. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006.

Микульский 2012 — *Микульский Д.В.* «Жития знатных дамаскинцев» аш-Шатти // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре». Ответственный редактор А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра». Языки славянской культуры, 2015, с.292-314.

На'иса 1986 — *На'иса Й.Дж.* Хайат Хасан Ага ал-'Абд // Тарих Хасан Ага ал-'Абд. Хавадис Билад аш-Шам ва ли-л-Имбиратуриййа ал-'Усманиййа (1186 — 1241 х; 1771 — 1826 м). Тахкик ад-дуктур Йусуф Джамил На'иса. Дамаск. Дар Димашк, 1986.

Проблемы перевода и интерпретации *тафсира* — толкования Корана *Джами' ал-байан 'ан та'вил ай ал-Кур'ан* Абу Джа'фара б. Джарира ат-Табари (839–923)

М.Ф. Муртазин

Полное имя этого знаменитого средневекового арабского ученого-энциклопедиста — Мухаммад б. Джарир б. Йазид б. Касир б. Галиб, известного также по *кунье*¹ Имам Абу Джа'фар ат-Табари. Во многих арабских источниках его имя передают сокращенно как Абу Джа'фар или Ибн Джарир. Родился он в 839 г., что соответствует 224 году хиджры, хотя более точно эту дату установить не удастся, поскольку она вызывает споры среди его биографов: одни говорят, что он родился в конце 224/838², а другие — в начале 225 г.х. В средневековой арабской энциклопедии *Му'джем ал-удаб*³ — «Словарь литераторов» Йакута ал-Хамави, известного также, как ар-Руми, сообщается, как однажды его ученик и биограф Абу Бакр б. Камил спросил: «Как случилось, что дата твоего рождения оказалась под сомнением?» Ибн Джарир ответил: «Жители нашей страны ведут счет лет по событиям, а не по годам. Дата моего рождения была привязана к одному событию, которое одни относили к 224 г. хиджры, а другие — к 225 г.» [Табари 1960: 6]. Что касается даты смерти, то она установлена точно — за два дня до окончания месяца, 26 *шаввала* 310/923, и сообщают, что на поминальную молитву-*джаназа* собрались тысячи жителей Багдада, где он и был похоронен.

¹ *Кунья* — часть арабского имени, которая определяет человека по имени его ребенка — Абу «отец такого-то» или Умм «мать такого-то», или по характерной особенности, например, Абу Хурайра — букв. «Отец кошечки».

² Цифра перед косой чертой обозначает год по мусульманскому исчислению — хиджре, а после нее — по григорианскому летоисчислению. Если указана только одна дата, то она указывает на год по григорианскому календарю.

В отечественной и западной ориенталистике ат-Табари известен более всего благодаря своему монументальному многотомному труду *Тарих ар-русул ва-л-мулук*– «История пророков и царей», или *Тарих ал-умам ва-л-мулук* – «История народов и царей». Рукопись этого сочинения была издана в Лейдене в XIX в. [Annales 1889–1901]. В период с 1989 по 1999 г. был сделан коллективный 40-томный перевод этого сочинения на английский язык¹. На русский язык были переведены отдельные фрагменты этого сочинения в 1939 г. В.И. Беляевым и Е.А. Разумовской [Материалы 1939], а также в 1960 г. Л.Е. Куббелем и В.В. Матвеевой [Арабские источники 1960]. В 1987 г. О.Г. Большаковым и А.Б. Халидовым был издан более полный текст рукописи перевода В.И. Беляева [История 1987].

Что касается *тафсира* ат-Табари – толкования Корана, то он был составлен им после завершения работы над «Историей». Как сообщает тот же Йакут, работа над ним длилась семь лет, с 283/896 по 290/903 г. [Табари 1960: 16], при этом текст он записывал частично сам или диктовал под запись ученикам. В конечном счете эта работа составила 30 тысяч листов текста, или, как сообщают другие, 30 томов в соответствии с количеством частей Корана – *джуз*ов. По сообщению Ибн ан-Надима в его *Фихристе*, ряд его учеников, в том числе Абу Бакр б. ал-Ихшид, сократили текст *тафсира* ат-Табари. Поэтому очевидно, что перед нами предстает сокращенный арабский текст по сравнению с тем, что записал и надиктовал сам ат-Табари, но с первых дней своего существования он получил широкое распространение среди мусульманских ученых-*алимов*. Более того, довольно рано, уже в середине X в., по приказу саманидского эмира Мансура б. Йахьи *тафсир* был переведен на персидский язык, а Карл Брокельман сообщает также о средневековом переводе на тюркский язык.

В арабском науковедении *тафсир* ат-Табари признается вторым по значимости сочинением после его «Истории». Среди сочинений по *тафсиру* арабские богословы ставят его на первое место по значимости и содержанию, благодаря чему Ат-Табари получил почетное зва-

¹ Последнее полное издание см. [History 2007].

ние *Имам ал-муфассирин*, то есть «первый среди толкователей Корана». Ан-Навави (ум. в 1277) оценил *тафсир* ат-Табари как «сочинение, подобное которому никто не написал», а Джалал ад-Дин ас-Суйути (ум. в 1505) так оценил *тафсир*: «Если бы меня спросили, какой *тафсир* порекомендовать почитать, или предписать исследователю, на какой можно положиться, то я ответил бы, что это *тафсир* имама Абу Джа'фара б. Джарира ат-Табари, относительно которого 'алимы единодушны во мнении, что среди *тафсиров* не написано ничего подобного».

Первое книжное издание *тафсира* ат-Табари в 30 томах появилось в 1903 г. в Египте (новое издание — 1984 г.), но наиболее признанным является издание египетского богослова Ахмада Мухаммада Шакира (1892–1958) в 12 томах, опубликованное полностью в 1998 году в Бейруте.

Из современных переводов *тафсира* ат-Табари сообщается только о переводе на английский язык Дж. Купера, из которого был опубликован только один том [Commentary 1987].

В русскоязычной арабистической литературе упоминание о *тафсире* ат-Табари имеются у В.И. Беляева в предисловии к изданию «Истории» 1987 г. Сведения о систематизированном переводе *тафсира* ат-Табари на русский язык отсутствуют.

Фрагменты перевода *тафсира* ат-Табари на русском языке использованы В.Д. Фроловым в его компилятивном труде «Комментарий к Корану» [Фролов 2011–2013], в котором он пользуется шестью классическими *тафсирами*, включая, наряду ат-Табари, *тафсиры* ал-Джалалайн, Джалал ад-Дина ал-Махалли (ум. 1459) и Джалал ад-Дина ас-Суйути, *тафсир* Ибн Касира (ум. в 1373), *тафсир* аз-Замахшари (ум. в 1144), а также две специальные работы *Ахкам ал-Куран* Ибн 'Араби (ум. в 1148) и *Асбаб ан-нузул* того же ас-Суйути.

Переходя непосредственно к вопросам перевода арабского текста *тафсира* ат-Табари, можно отметить, что существуют разногласия относительно самого названия сочинения. Если по первой части названия разногласий нет, и оно у всех звучит *Джами' ал-байан* — «Свод

изъяснения» (по Фролову), то относительно второй части возникает, по меньшей мере, два варианта:

1. *Джами' ал-байан фи та'вил ай ал-Кур'ан* — «Свод изъяснения по толкованию аятов Корана».

2. *Джами' ал-байан 'ан та'вил ай ал-Кур'ан* — «Свод изъяснения о толковании аятов Корана».

Собственно говоря, вопрос заключается только в предлоге — *фи* «в» или *'ан* «о». Смею высказать предположение, что название, данное самим автором сочинения, имело только первую часть формулировки, которая, собственно, и является названием для большинства средневековых арабских сочинений. Вторая часть обозначает лишь раздел наук, к которому относится данное сочинение. В более поздней литературе происходит даже замена словосочетания *та'вил ай ал-Кур'ан* на более понятное словосочетание *тафсир ал-Кур'ан* практически с тем же значением. В бейрутском издании *тафсира* ат-Табари опущено слово «*ай*» перед словом «*та'вил*». Очевидно, что для идентификации этого сочинения будет достаточно называть его *тафсир* ат-Табари, или же давать только первую часть арабского названия «*Джами' ал-байан*».

В качестве исходного текста нами использована электронная версия бейрутского издания 2004 г., вышедшего с предисловием и под редакцией египетского богослова Ахмада Мухаммада Шакира [www.almeshkat.net/books/open.php?book=416&cat=6#.VEynofl_tQE].

Сам текст *тафсира* считается первым полным толкованием Корана, сохранившимся до наших дней. В тексте имеется предисловие, в котором излагаются суждения ат-Табари относительно языка Корана и приводятся доказательства того, что Коран был составлен на чистом арабском языке, в котором нет ничего иноземного и заимствованного. Вторая часть предисловия посвящена проблеме *и'джаз ал-кур'ан* — мусульманского догмата о невозможности воссоздать и воспроизвести текст Корана, поскольку он является Словом Аллаха, которое человеком не может быть репродуцировано.

Значимость перевода на русский язык *тафсира* ат-Табари связана с тем, что данное толкование является наиболее ранним по времени и

полным комментарием всего текста Корана. Все предшествующие *тафсиры*, включая Ибн 'Аббаса, Ибн Мас'уда и других, дошли до нас только частично и в передаче иных толкователей. В то же время все последующие толкователи Корана использовали труд ат-Табари и ссылались на него.

С какими главными проблемами и трудностями приходится сталкиваться при переводе *тафсира* ат-Табари на русский язык?

Прежде всего, это огромный объем самого сочинения, которое даже в современных типографских изданиях составляет как минимум 9 томов текста. Это не позволяет прочитать текст целиком, чтобы воспринять его как нечто целое и законченное, но требует от переводчика последовательного подхода к отдельным частям и *сурам*. Только после этого следует искать параллели в значениях религиозных и богословских терминов, чтобы свести их перевод к единому знаменателю.

Вторая трудность заключается в том, что все толкования сопровождаются отсылками к многочисленным хадисам и высказываниям сподвижников Пророка — *асхабов*, каждый из которых имеет очень подробный *иснад*, т.е., перечисление имен их передатчиков. Очевидно, что такой подробный перечень был необходим для средневекового арабского читателя, богослова, которому было очень важно получить подобную информацию. В русском переводе вполне допустимо опустить всю цепочку *иснада*, сохранив только первое звено — имя того сподвижника, со слов которого передан тот или иной *хадис*.

Наконец, еще одна трудность заключается в том, чтобы передавать многочисленные грамматические объяснения, в которых используются различные арабские именные и глагольные словоформы. Встает проблема, переводить ли их на русский, или же давать только транскрипцию, чтобы читателю-специалисту оставалась возможность самому анализировать эти грамматические конструкции. Таким образом, перед переводчиком *тафсира* Корана возникает необходимость сокращения отдельных частей толкования, пропуска цепочек передатчиков в *иснадах*, а также проблемы перевода грамматических словоформ и примеров.

Эти трудности отнюдь не делают тексты *тафсиров* непереводаемыми, но требуют принятия соответствующих решений, которые и определяют форму перевода *тафсира* ат-Табари на русский язык.

Объектом нашей попытки перевести текст *тафсира* ат-Табари стал арабский текст толкования первого *айата* 1-й суры «ал-Фатиха» и зачина всех остальных сур, за исключением 9-й суры «ат-Тауба». Он звучит по-арабски *бисмиллах-ур-рахман-ур-рахим*, но имеет и сокращенное название *басмала*.

Поскольку во многих средневековых арабских сочинениях деление на части, разделы и главы было условным, а сами эти термины тогда еще не имели четкой соотнесенности с более поздними понятиями книжного дела, то и в толковании ат-Табари мы находим разделение текста на части в виде формулы *ал-каул фи та'вил*, которое мы переводим как «суждение о толковании...». Хотя сам глагол *кала* имеет более обиходное значение «он сказал», но в данном сочинении *каул* представляет собой пространственное рассуждение по отдельным *айатам*, формулам и словам Корана.

Итак, начало толкования самого текста Корана у ат-Табари предваряется суждениями о формуле *басмала* — «*ал-каул фи та'вил бисмиллах-ур-рахман-ур-рахим*» — «суждение о толковании “С именем Аллаха Милостивого Милосердного”». В арабском тексте толкование всей этой формулы занимает 29 страниц, при этом толкование слов *бисмиллах* изложено на 11 страницах, и 18 страниц занимает толкование эпитетов Аллаха *ар-рахман ар-рахим*.

Первый абзац представляет собой богословское обоснование значимости слов *бисмиллах*. Ат-Табари определяет *басмала* как *сунну* Пророка Мухаммада, которой должно следовать всем мусульманам.

Далее осуществляется семантический анализ структуры этой формулы, поскольку она является неполной с точки зрения синтаксической структуры арабского предложения: в *басмале* отсутствует либо подлежащее, если рассматривать этот сегмент как именное предложение, либо глагол, если рассматривать его как глагольное предложение. Автор обосновывает отсутствие этих элементов в формуле

басмалы тем, что она произносится непосредственно перед или одновременно с совершением действия, поэтому и обозначать само действие словесно не является необходимым.

Третий аспект толкования *басмалы* связан с пониманием семантической дихотомии произнесения имени Аллаха и вспомоществования Аллаха при совершении любого действия. Проблема, которую обозначает ат-Табари, связана с тем, что в соответствии с догматикой ислама любое действие происходит только по желанию и при помощи Аллаха, и, соответственно, толковать *басмалу* следует как «с помощью Аллаха». Ответ ат-Табари на эту проблему заключается в том, что и по содержанию слов, и в соответствии с *сунной* произнесение *басмалы* не противоречит догмату вспомоществования Аллаха во всех делах, а лишь усиливает активность действия. При этом Ибн Джарир толкует, что существительное *исм* в таком контексте имеет значение *масдара* и формулу следует толковать как: «Я делаю что-либо с произнесением имени Аллаха».

После изложения краткого содержания перевода этого фрагмента хотелось бы остановиться на тех трудностях, с которыми приходится сталкиваться при работе над текстами богословского содержания, а также на подходах к разрешению этих трудностей.

Как и все богословские тексты, данный *тафсир* изобилует формулировками, которые следует приводить при упоминании Аллаха, пророка Мухаммада, его сподвижников и богословов. По нашему мнению, повторять все эти пространные эпитеты при каждом упоминании Аллаха, пророка или сподвижников не является обязательным, поэтому здесь применимы сокращения, которые могут сформировать некий исламский аббревиатурный глоссарий, при этом оставляя арабское звучание формул, например:

САС — *салла*Аллаху 'алайхи васаллам — «Да благословит его Аллах и приветствует».

РА — *радий*Аллаху 'анху — «Да будет доволен им Аллах».

ДД — *джалла джалалуху* — «Да возвеличится Его величие».

Вторая проблема при переводе *тафсира* заключается в сокращении текста отдельных фрагментов и даже суждений, которые представляются слишком детальными или даже трудно поддающимися переводу. По нашему мнению, это вполне допустимо при переводе такого объемного и подробного текста.

Подводя итоги сказанному, можно отметить, что перевод *тафсира* ат-Табари представляется вполне востребованным и в аспекте научного исследования, и в аспекте популяризации наследия этого великого арабо-мусульманского ученого и богослова.

Список литературы

Арабские источники 1960 — Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары, Т. 1. Арабские источники VII–X вв. М.–Л.: АН СССР, 1960.

История 1987 — История ат-Табари. Ташкент: Фан. 1987.

Материалы 1939 — Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники. М.–Л.: АН СССР, 1939.

Табари 1960 — ат-Табари, Абу Джа'фар Мухаммад. Тарих ар-русул вал-мулук. Т. 1. Каир: Дар ал-ма'ариф би Миср, 1960. Т. 1.

Фролов 2011–2013 — Фролов Д.В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз. М.: Восточная книга, 2011. Т. 1. Суры 78–76; М.: Восточная книга, 2013. Т. 2. Суры 88–97.

Annales 1879–1901 — Annales quos scripsit Abu Djafar ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M.J. de Goeje, ser. I, III. Lugduni Batavorum, 1879–1901.

Commentary 1987 — The commentary on the Qur'an, by Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari; being an abridged translation of Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an, with an introduction and notes by J. Cooper, general editors, W.F. Madelung, A. Jones. Oxford University Press, 1987.

History 2007 — The History of al-Tabari. Tarikh al-Rusul wa'l muluk by Abu Ja'far Muhammad b Jarir al-Tabari. Vol. 1–40. New York: SUNI Press, 2007.

Электронные ресурсы

http://www.almeshkat.net/books/open.php?book=416&cat=6#.VEynofl_tQE

Стела из Тренггану: как ал-Аттасу удалось дать ее точную датировку

Мухаммад Зайни Усман¹

Стела из Тренггану была обнаружена примерно два века назад в небольшой молельне городка Куала Беранг (штат Тренггану, северо-запад Малайзии). Точная дата надписи на ней (22 февраля 1303 г / 4 *раджаба* 702 г.х.) была установлена Сеидом Накибом ал-Аттасом. В этом сообщении я расскажу, каким образом ал-Аттасу удалось разрешить вопросы, возникшие из-за неправильного прочтения и толкования надписи его предшественниками. Неправильное чтение повторялось и воспринималось буквально, а дата, написанная на стеле, считалась неточной и подвергалась сомнению вплоть до момента, когда ал-Аттас смог однозначно ее установить и сделать тем самым серьезный вклад в изучение истории ислама в малайском мире.

Сегодня, когда точная дата уже установлена, надпись на стеле считается самой ранней из надписей, выполненных письмом *джави* — арабским письмом, адаптированным к малайскому языку. Это вновь пробудило интерес к исследованию памятника и придало новое измерение анализу надписи, которую прежде считали некой исторической диковиной.

В своей работе Ал-Аттас цитирует два исследования, появившиеся в 1924 г., авторами которых были Патерсон и Благден. Потом появлялись и новые публикации, но в них лишь повторялось сказанное, в том числе сомнения Благдена касательно даты надписи, где он строил свои предположения, опираясь на известные ему факты.

На так наз. стороне А (рис. 1) имеются 11 строк, где указана и дата, но прежде ее не удавалось правильно прочесть. Ал-Аттас установил

¹ Перевод доклада выполнен Л.В. Горяевой.

верную дату, тщательно прочитав и истолковав информацию, содержащуюся на этой стороне стелы.

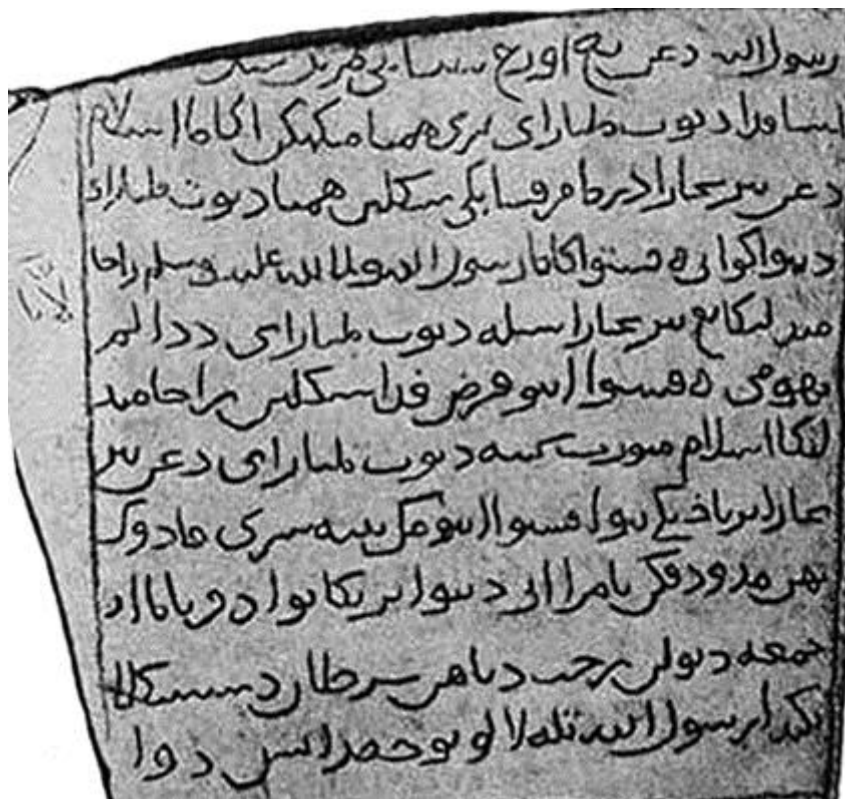


Рис. 1

Патерсон прочел строки 8–11 так:

8. bichara berbajiki benua penentua itu maka titah Seri Paduka
 9. Tuhan medudukkan tamra ini di benua Trengganu adi-pertama ada
 10. Juma'at dibulan Rajab di tahun saratān disasanakala
 11. Baginda Rasul Allah telah lalu tujoh ratus dua
- и перевел их так:
8. озаботившись установлением порядка, Государь
 9. повелел поначалу сделать эту запись в Тренггану
 10. в пятницу месяца *раджаба*, в год Рака, по летосчислению
 11. нашего Господина, Посланника Аллаха (т.е. год хиджры) семьсот и ...(?) (году).

В прочтении Патерсона есть два неясных момента, которые и вызвали головоломку с датой. Первый — это строка 10, где есть слово «Пятница» (*Juma'at*, а второй — строка 11, где есть слова «семьсот и (?)

(лет) (*tujuh ratus ... [dua]*). Патерсон внес элемент неуверенности в прочтение двух этих элементов и тем самым представил саму «написанную дату» как незавершенную и неясную по смыслу, подтолкнув всех последующих исследователей надписи к такому же предположению. Благден обострил ситуацию, высказав сомнение в дате (данной в прочтении Патерсона) на основании того, что верхняя часть стелы не сохранилась.

«Два» по-малайски — *dua*. Благден усугубил сомнения в дате, сказав, что «семьсот» и «два» можно относить к любому году от 720 до 729, т.е. возможны еще десять разных датировок. Слово «восемь» по-малайски — *dualapan*, что добавляет новые возможности: 708 и от 780 до 789. Таким образом, дата стала неопределенной, и возможных вариантов оказалось 22. Однако, поскольку упоминался месяц *раджаб* и Луна, как явствует из строки 10, находилась в созвездии Рака, Благден сузил круг возможных датировок до наиболее вероятного — 788 г.х.

Ал-Аттас утверждает, что сомнения Благдена были необоснованны, так как его замечание, что «семьсот два...» есть неполная дата, не основано на непосредственном изучении стелы. Строки справа и слева от надписи на этой стороне стелы (см. Рис. 1 и 2) ясно маркированы линиями-границами, сделанными для надписи. Согласно правилам арабской каллиграфии, если обозначены границы, внутри которых должен быть написан текст, то буквы отдельных слов или группы слов растягиваются и подтягиваются к правому и левому полю (границе).

Какое же предлагает прочтение ал-Аттас?

[8] ...Maka titah Seri Paduka [9] Tuhan, medudukkan tamra in dibenua Trengganu adi pertama ada [10] Juma'at dibulan Rajab ditahun Sharaṭān disasanakala [11] Baginda Rasul Allah telah lalu tujuh ratus dua.

Он переводит это так:

«Так повелел Государь, приказавший воздвигнуть это Уложение в стране Тренггану в первую пятницу Раджаба, в год Рака, на семьсот втором году по наступлении эры нашего Господина, Посланника Аллаха».

Сразу видно, чем отличается чтение ал-Аттаса от чтения Патерсона. *Adī* он читает не как неопределенный артикль, а как «первый» — «первая пятница», так фраза выглядит законченной и не предполагает продолжения.

Его прочтение *Sharaṭān*, а не *saratān* вполне обосновано. Он замечает, что во всяком слове, где встречается буква *син*, она пишется с зубцами, тогда как в надписи мы видим *шин* без зубцов и точек. Такова была практика у опытных арабских каллиграфов: так для простоты чтения различались две буквы. Понятно, что с зубцами у нас *син*, а *шин* — без зубцов и точек.

Если читать это слово *Sharaṭān*, а не *Saratān*, яснее видно ошибка. *Sharaṭān* — это арабское наименование созвездия Овна, тогда как *Saratān* — арабское наименование созвездия Рака. В мусульманском лунном календаре есть 28 лунных Домов, и *Sharaṭān*, т.е. Овен — первый из них. Учитывая значение Уложения, данного государем, где [на других сторонах стелы] говорилось о правилах землевладения и наказаниях за их нарушение, обозначенная дата имела историческое значение. Ал-Атас особенно подчеркивает это обстоятельство, на которое прежние исследователи не обращали внимания.

В строке 10 упоминается месяц *раджаб*. Это один из особых месяцев лунного мусульманского календаря. Именно в этот месяц Пророк появился на свет, в месяц *раджаб* он возносился на небо, так что избрание этого месяца не случайно. Государь повелел воздвигнуть стелу с текстом Уложения в первую пятницу месяца *раджаба*, памятуя о высоком духовном и историческом значении этого месяца мусульманского календаря.

Согласно мусульманской истории, в Ночь вознесения Пророк достиг «высшего горизонта» («небосклона». — Н. Османов), где получил заповеди от Аллаха. По этой причине и была избрана указанная дата, так как с первой пятницы месяца *раджаба* в стране Тренггану вступали в силу провозглашенные государем законы, о чем и напоминала воздвигнутая стела с Уложением.

Благден, Патерсон и прочие не поняли значения этой даты, оно ускользнуло от их внимания. На стеле высечена и ясно читается «Первая пятница раджаба 702 г.х.». Следовало принимать эту дату как таковую, но чрезмерная критичность и осторожность в оценках породила путаницу, поставившую самого исследователя в тупик. Сомнение оказалось ненаучным и не привело к какому-либо новому открытию.

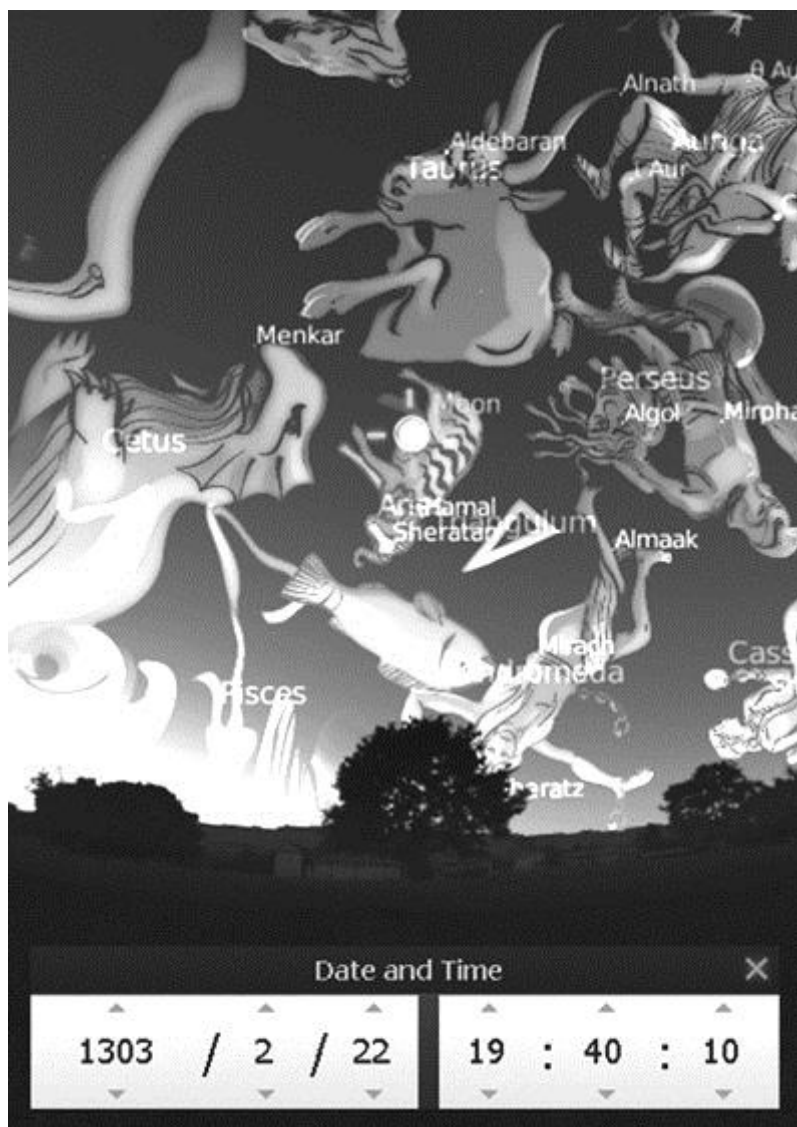


Рис. 2

Вот выкладки ал-Аттаса, относящиеся к дате:

Раджаб 702 г.х. начинался 26 августа 1302 г. (т.е. 237дней с начала христианского года). Первая пятница — это 4 *раджаба* = 181 день мусульманского года, или 418 дней с начала 1302 г. $418 - 365 = 53$. Тем самым получается 22 февраля 1303 г., пятница.

Мы с одним моим коллегой решили проверить эту дату, потому что ал-Аттас выполнял свои расчёты во времена, когда компьютеров и калькуляторов еще не существовало. Мы проверили дату по астрономической компьютерной программе *Стеллариум*, и вот какой результат получили:

Луна находится над горизонтом, в созвездии Овна (он же *Sharaṭān* или *Хамал*), 22.02.1303. Подсчитанная ал-Аттасом дата совпадает с положением Луны на ночном небе, рассчитанном с помощью компьютерной программы.

Полученный результат подтверждает точность надписи на стеле. Правильно прочитанная, надпись дает нам представление об уровне астрономических познаний в Тренггану начала XIV в. Дата проверяема, и очевидно, что проверка может проводиться не только современными технологическими средствами. Ал-Аттас использовал подобный подход применительно к «Кентерберийским рассказам» Чосера, где ориентиром для него было положение на небосводе созвездия Овна. Астрономия — наука, опирающаяся на четкие факты, результаты многолетних наблюдений. Как видно, в 1303 г., за 240 лет до смерти Николая Коперника и более чем за три века до Галилея, астрономия в малайском мире была точной наукой, и ее данные сегодня можно проверить.

Случай со стелой из Тренггану ясно показывает, каким образом сомнение в сочетании с пренебрежением научными данными может увести самых дотошных исследователей от правильного вывода, даже если истина у них прямо перед глазами.

***Фихрист ал-кутуб* типографии М. Мавраева
«ал-Матба'а ал-Исламиййа» как источник
по истории культуры Дагестана начала XX в.**

М.Н. Османова

В начале XX в. в Дагестане функционировало около 10 типографий, открывшихся в разное время, однако книги на арабском языке печатались лишь в трех из них: в типо-литографии А.М. Михайлова в г. Порт-Петровске, начиная с 1904 г. (хотя сама типография работала с 1876 г.), в исламской типографии Магомеда-Мирзы Мавраева в Темир-Хан-Шуре с 1907–1908 гг., в типографии И. Нахибашева в Хасавюрте с 1910 г. (однако эта типография не выдержала конкуренции и разорилась, ее оборудование скупил М.-М. Мавраев).

Наибольшее количество книг на арабском языке выпускалось исламской типографией М.-М.Мавраева, продукция которой была хорошо известна не только в Дагестане, но и на всем Северном Кавказе.

Для реализации своей продукции М.-М. Мавраев (1878–1964) выпускал рекламные проспекты изделий своей типографии на арабском языке [Османова 2006: 192] под названием *Фихрист ал-кутуб* («Указатель книг»).

В Рукописном Фонде Института Истории, Археологии и Этнографии Дагестанского научного центра РАН сохранились экземпляры *Фихрист ал-кутуб* за 1908 и 1914 гг. Помимо рекламных функций, этот документ содержал в себе и другую важную информацию, напрямую относящуюся к истории культуры Дагестана.

Самый ранний *Фихрист ал-кутуб* М. Мавраева датирован 1908 г. Он оформлен в виде книжечки форматом 19×12 см. Количество листов — 20. Последний лист представляет собой мусульманский календарь на 1908 г. Такие слова, как «Указатель книг», «извещение», «адрес», написаны крупным жирным шрифтом; внизу с. 1 имеется надпись на русском языке: «Городъ Т.Х.Шура Даг. Об. М.М. Мавраеву».

Начинается *Фихрист ал-кутуб* (в переводе с араб. яз.) следующим текстом:

УКАЗАТЕЛЬ КНИГ,

находящихся в исламской типографии г. Темир-Хан-Шура, Дагестан.

ИЗВЕЩЕНИЕ О НЕКОТОРЫХ ПОЖЕЛАНИЯХ

Тем, кто ждет от нас ответа по почте по вопросам, связанным с типографией или по иному поводу, необходимо выслать одну почтовую марку, иначе администрация не ответит ему.

НАШ АДРЕС:

г. Темир-Хан-Шура, Дагестанская область, Магомед-Мирза Мавраев

ИНФОРМАЦИЯ

о книгах, имеющихся в новой исламской типографии в г. Темир-Хан-Шура, Дагестан, 1326 г. хиджры» [Фихрист ал-кутуб 1908:1].

Далее идет вступительное слово М.-М. Мавраева, дающее представление о нем не только как о предпринимателе и владельце типографии и книжного магазина, но и характеризующее его как глубоко религиозного и образованного человека, заботящегося не только о себе, но и о благе всего дагестанского народа (об этом будет сказано ниже).

Данный текст и вступительное слово без каких-либо изменений были включены в *Фихрист ал-кутуб* за 1914 г. Форма подачи информации очень проста: названия тем (или, скорее, тематических заголовков) выделены жирным шрифтом без соблюдения какого-либо алфавитного порядка, без указания цены и тиража.

Фихрист ал-кутуб за 1914 г. представляет собой книжечку форматом 19×12 см, объемом 48 страниц. Титульный лист оформлен с использованием геометрического орнамента. Текст написан четким и красивым почерком «дагестанский насх».

В тексте титульного листа *Фихрист ал-кутуб* упомянут *Дар ал-кутуб* («Дом книг») — магазин при типографии М.-М. Мавраева, который ранее не упоминался (магазин фигурирует в документах архива

канцелярии Военного Губернатора Дагестанской области за 1907 г.) [Фихрист ал-кутуб 1914:1]:

СПИСОК КНИГ,

находящихся в «Доме книг» Магомед-Мирзы Мавраева в г. Темир-Хан-Шура Дагестанской области в 1332 г. хиджры, что соответствует 1914 году григорианского календаря¹.

Усовершенствование в *Фихрист ал-кутуб* за 1914 г. заключалось в том, что теперь в одну строчку с наименованием книги указывалась ее цена в рублях и копейках, место издания и количество томов, из которых состоит данная книга.

В каталоге выделено 38 тематических разделов (хотя тематическими их можно назвать весьма условно). Первый раздел — «книги, изданные на арабском языке» [Фихрист ал-кутуб 1914: 3-7] — включает 102 наименования наиболее известных в Дагестане книг, неоднократно издававшихся типографией, что подтверждают материалы археографических экспедиций разных лет. Огромный по тем временам объем каталога — 48 страниц — указывает на очень значительное число книг — более 800 наименований.

«*Фихристы*» М.Мавраева представляют интерес не только как яркий образец рекламы начала XX века. Тематическое содержание каталогов дает возможность получить представление о состоянии науки, образования, идеологии и культуры в целом.

Будучи рекламными проспектами, торговые каталоги типографии *ал-Матба'а ал-Исламиййа* содержат следующую информацию:

1) М. Мавраев действует и как книгоиздатель, и как продавец книг;

2) предпочтение отдается «надежным изданиям, пользующимся неизменным спросом» — сравнивая объявления *Фихрист ал-кутуб* за 1908 и 1914 гг., можно встретить одни и те же названия особо популярных у населения книг; однако малоизвестные широкому кругу читателей книги тоже продаются — специально «для ученых людей, по-

¹ Перевод с арабского выполнен автором статьи.

бывавших в разных странах и знающих языки» [Фихрист ал-кутуб 1908: 2];

3) осуществляется продажа иностранных книг (египетских, турецких, персидских и т.д.);

4) практикуется продажа книг по почте с условием предоплаты в размере $\frac{1}{4}$ стоимости книги;

5) оказываются услуги по переплетению книг в зависимости от запросов покупателей;

6) предоставляется возможность любому лицу за свой счет издать книгу в типографии с использованием лучшей бумаги и прочих печатных принадлежностей;

7) предоставляется возможность сделать заказ на доставку из-за пределов Дагестана книги, не значащейся в каталоге (т.е. не имеющей в типографии);

8) предоставляется возможность переиздать пользующуюся популярностью книгу по заказу покупателя;

9) предоставляется возможность оптовых закупок книг.

Кроме того, М. Мавраев борется с конкурентами (пример — закрытие типографии И. Нахибашева в слободе Хасавюрт) и активно осваивает новые рынки сбыта (продажа книг на ярмарках). Не забывает он и о вовлечении в орбиту своей деятельности сельского читателя из высокогорных районов страны (который до этого пользовался, в основном, рукописями).

Большой интерес представляет графа «цена книги» — она является едва ли не единственным источником, из которого можно получить представление о стоимости печатной продукции в типографии М. Мавраева — в *Фихрист ал-кутуб* за 1908 г. цены на книги указаны не были. Кроме того, практически на всех рассмотренных нами книгах цена не была указана, из чего можно сделать вывод, что она была отпускной. Однако нельзя быть в этом уверенным до конца: цена книги обычно указывалась на обложке, которая зачастую была из тонкой бумаги, книга же в твердом переплете стоила дороже. Покупатель

предпочитал сам делать твердую обложку, наклеивая сверху ненужные листы исписанной бумаги; или же сверху наклеивали картон и обтягивали тканью. Фабричный переплет по своему виду и качеству значительно отличался от кустарного переплета. На картонной фабричной обложке также не указывалась цена.

Рубли в каталоге называются *манат* (тюркское слово), копейки — *кафа'ик*.

Из каталога *Фихрист ал-кутуб* за 1914 г. видно, что сделать картонный переплет стоило от 10 до 25 копеек: в нем встречаются указания цен с переплетом и без переплета, например в графе «Книги, изданные на арабском языке», написано:

Минхадж ат-талибин, второе издание, переплетенный — 2 рубля 20 копеек (2 руб. без переплета) — (араб. منهاج الطالبين مقيد طبع ثانی مجلد ٢ منات غير مجلد)

Сурат ал-ан'ам — переплетенный, 25 коп. (15 коп. без переплета)

Сурат ал-кахф — переплетенный, 40 коп. (25 коп. без переплета)

Шарх Джам' ал-Джавами' — переплетенный, 3 рубля (2 руб. 80 коп. без переплета) — (араб. شرح جمع الجوامع مجلد ٢ منات ٨٠ كفيك غير مجلد)

Динкузи с комментариями — 2 рубля (1 руб. 90 коп. без переплета) — (араб. دنقوزي مشرح ١ منات ٩٠ كفيك غير مجلد)

Шарх ал-Махалли — в 4 томах, переплетенный — 11 рублей (10 рублей без переплета) — (араб. شرح المحلي مجلد ١٠ منات غير مجلد)

Ната'идж ал-афкар — перепл. 1 руб. 50 коп. (1 руб. 40 коп. без переплета) — (араб. نتائج الافكار مقيد مجلد ١ منات ٤٠ كفيك غير مجلد) [Фихрист ал-кутуб 1914: 3–4].

Книги в кожаных переплетах стоили значительно дороже, чем остальные. К примеру, книга на арабском языке *Мусхаф акбар* в переплете из грубой кожи стоила 7 рублей, что по меркам дореволюционного Дагестана было очень дорого; эта же книга в переплете из ткани стоила 4 рубля — тоже недешево [Фихрист ал-кутуб 1914: 4].

Цены на книги были очень разнообразными, причем темир-хан-шуринские издания стоили несколько дороже, что видно из каталога.

Основная масса привозных книг (имеются в виду однотомники) стоили от 10 копеек до 2–3 рублей. Возможно, стоимость этих книг была ниже за счет того, что в большинстве своем они были изданы менее трудоемким и поэтому дешевым наборным способом.

Теперь о втором аспекте — научно-историческом и тематическом.

Интерес представляет само использование Мавраевым слова *Фихрист*, которое первоначально возникло как термин, обозначающий перечень-опись книг при передаче их в вакфные библиотеки. Такой перечень одновременно служил юридическим документом и своего рода каталогом. Списки трудов отдельных авторов (или библиографию) тоже называли *фихристами*. К числу наиболее ценных и знаменитых *фихристов* в арабо-мусульманском мире относятся *Фихрист* Ибн ан-Надима (X в., Багдад) [Полосин 1989:45] и *Кашф аз-зунун* Хаджжи Халифы (XVII в., Турция).

Классификация наук и областей знания в каталогах такого типа проведена по историко-иерархическому принципу, то есть они размещены в том порядке, как они разветвлялись и как они ценились в средневековом обществе. Обычно они следовали в таком порядке: списки Корана, экзегеза, истолкование Корана и разные способы его чтения, *фикх*, молитвы, раздел наследства, законоведческо-теологические школы (*мазхабы*), богословие, полемика и диспуты, книги потомков Пророка и книги о них, генеалогии, филология, пословицы, грамматика и этимология, рифмы, поэтические сборники, анекдоты, история, послания, медицина, астрономия, философия, геометрия [Халидов 1985: 251].

Подобное объединение отраслей знания в три группы — религиозно-этико-правовую, литературно-филолого-историческую, натурфилософско-прикладную — обнаруживается вплоть до Нового времени. Внутри каждой группы дробление на дисциплины могло быть более или менее детализованным, отдельные дисциплины могли меняться местами, но суть оставалась неизменной [Youssef 1967: 105].

В Дагестане также были свои «*Фихристы*» — перечни-описи рукописных собраний при мечетях, большинство из которых, к сожалению,

не сохранилось — остались лишь очень редкие экземпляры. Из сохранившихся наиболее ранний относится к XVIII в. Это запись, сделанная в конце рукописи *Ихйа' улум ад-дин* ал-Газали, переписанной в Акуша: «Количество книг, переданных в вакф соборной мечети Акуша — 148» — с перечислением всех книг. Данный перечень построен по тому же историко-иерархическому принципу, о котором уже упоминалось выше, т.е. книги перечисляются в определенном порядке: по *фикху* (44 тома), по *тафсиру* (20 томов), по *хадису* (22 тома), по *сулуку* (13 наименований), книги *ал-айат* (22 тома), книги по лексикографии (3 наименования) [Шихсаидов 1991:10].

В *Фихрист ал-кутуб* за 1908 г. книги, изданные в Темир-Хан-Шуре на арабском языке, выделены в отдельный раздел — там их наименования (числом 46) указаны в виде общего списка с пометками следующего характера: «с комментариями», «с новыми комментариями», «второе издание с красивым почерком», «корректированный», «второе хорошее издание» и т.д. Примерно это выглядит так:

Мухтасар с комментариями (араб. مختصر مشرَح)

'Иззи с комментариями (араб. عزِّي مشرَح)

'Авамил с комментариями (араб. عوامل مشرَح)

Аджуррумийа с комментариями (араб. آجرومية مشرحة)

Шарх ал-Унмузадж с комментариями (араб. شرح الانموذج مشرَح)

Шарх ал-'Иззи с комментариями (араб. شرح العزِّي مشرَح)

Шарх ал-'Иззи с новыми комментариями (араб. شرح العزِّي جديد)

Вафийа шарх Шафийа с комментариями (араб. وافية شرح شافية مشرَح)

Хада'ик с комментариями (араб. حدائق مشرَح)

Ну'ман с комментариями и исправленный (араб. نعمان مشرَح ومصح)

Фатава ал-Чухи фи-л-фикх аш-шафи'и — второе издание красивым почерком (араб. فتاوى الجوخى فى الفقه الشافعى طبع ثانى بخط حسن).

Не буду приводить весь перечень, так как очевидно, что это книги, пользовавшиеся большой популярностью в Дагестане.

М. Мавраев также выделяет книги на национальных языках, изданные в его типографии в Темир-Хан-Шуре — они обозначены как

«книги, изданные на разных языках», с дополнительными подзаголовками, где указан язык, например:

а) книги на аварском языке: *Бустан Аваристан*; *Тарджамат ал-бурда* ал-Бусири; *Маулид ал-улум* Курбанали Мухаммада аш-Шулани; *Кифайа ас-салат*.

б) книги на «цудахарском» и «акушинском языках» (3 наименования): *Тилмиз ал-‘авамм*; *Бустан Судакар*; *Муршид ас-сибйан*.

в) книги на гази-кумухском языке (1 наименование): *Кифайа ал-авамм* ли-Шайх Джамал ад-Дин ан-Накшбанди ал-Хасини.

Теперь о книгах, привезенных из-за пределов Дагестана (они занимают большую часть списка). Хотя в *Фихрист ал-кутуб* в большинстве случаев это не указано, мы можем с уверенностью сказать, что они являются привозными, потому что такое количество книг не могло быть напечатано в типографии М. Мавраева по техническим возможностям.

В начальной части списка мы видим такую тематику, как *‘илм ат-тафсир* (комментарии к Корану), *‘илм ал-кира’а ва таджвид* (рецитация и чтение Корана нараспев), *‘илм ал-хадис ан-набави* (наука о хадисах Пророка), *‘илм мусталах ал-хадис* (наука о терминах хадиса), *‘илм ат-таухид ва-л-‘ака’ид* (наука о единобожии и догматике), *‘илм ал-фикх* (мусульманское право), *‘илм ал-усул* (наука об основах [религии]), *‘илм ал-фара’ид фи мазахиб* (наука об обязательных долях наследства в *мазхабах*) — то есть науки, напрямую относящиеся к религии. Расположение религиозной тематики в начале каталога свидетельствует о том, что М. Мавраев, как уже было сказано выше, придавал этим наукам особое значение, что подтверждается его современниками.

Вслед за религиозными науками в каталоге *Фихрист ал-кутуб* расположены *‘илм ал-мантик ва-л-хикма* (наука логики и мудрости) — 25 наименований, среди которых встречаются такие известные названия, как *Исагуджи*, *Идах ал-мубхам мин ма’ани ас-суллам*, *Фанари* с комментариями, *Мугни ал-лабиб*, *Баджури ‘ала ас-Суллам*, *Шарх аш-Шамсиййа* и т.д. Грамматике также отведено значительное место —

это *нахв* (синтаксис), *сарф* (морфология), *'илм ал-лугат* (лексикография), *'илм ал-балага* (наука о красноречии).

Кроме уже указанных тем в каталоге М. Мавраева присутствуют наименования книг по истории, литературе; рассказы, стихи; книги по медицине; книги по разным наукам; турецкие и персидские книги; книги по практической астрономии; книги по *фикху мазхаба* имама Абу Ханифы; книги по *фикху мазхаба* имама Малика.

Анализируя в общем содержание *Фихрист ал-кутуб* за 1908 г., можно сделать вывод, что торговлю книгами, напечатанными в его типографии, М. Мавраев сочетал с торговлей «восточными» книгами, причем последние представлены в значительно большем количестве. Следовательно, закупка книг за границей велась с большим размахом — закупались книги по преимуществу на арабском, а также на персидском и турецком языках. Своих книг на арабском языке у Мавраева поначалу было немного, но все они были очень ходовыми и почти не дублировались привозными экземплярами — то есть он в основном закупал только те книги, которые не издавал сам.

По своим религиозным убеждениям Мавраев не был консерватором. Кроме книг *мазхаба* имама аш-Шафи'и (который, как известно, является основным направлением ислама в Дагестане) в *Фихрист аль-кутуб* за 1908 г. указаны книги других суннитских *мазхабов* — *мазхаба* имама Абу Ханифы (ханафитский) и *мазхаба* имама Малика (маликитский), причем таких книг немало¹. Впрочем, суннитский ислам признает равное значение за всеми этими *мазхабами*, которым присущи лишь несущественные различия, относящиеся к применению закона (*фуру' ал-фикх*), а не к его основам (*усул ал-фикх*) [Массэ 1982: 79].

Как уже было сказано выше, в *Фихрист ал-кутуб* за 1914 г. выделено 38 тематических разделов, первый из которых — «книги, издан-

¹ *Мазхабы* сложились в IX–X вв. Существуют четыре суннитских *мазхаба*, которые имеют отдельные кафедры в мекканском святынище и одновременно преподаются в мусульманских религиозных университетах, — ханафитский, шафиитский, маликитский, ханбалитский. В настоящее время суннитские теологи признают пятым *мазхабом* шиитскую школу Джафаритов. [Ислам 1983: 111].

ные на арабском языке» [Фихрист ал-кутуб 1914: 3–7] — 102 наименования. Начиная со стр. 14, в каталоге перечислены книги, привезенные в «Дом книг» из Турции, Египта, Казани, Бахчисарая.

Цикл наук, относящихся к религии, открывает раздел *ал-масахиф шарифат* («благородные свитки») — различные виды Священного Корана, изданные в Стамбуле, Бахчисарае, Казани, — всего 14 наименований.

Следом помещены разделы «*фикх мазхаба имама Шафии*» (36 наименований — все египетские издания); «*фикх мазхаба имама Абу Ханифы*» (41 наименование — издания Египта, Стамбула, Казани); «*фикх мазхаба имама Малика*» (3 наименования — египетские издания).

В каталоге помещен новый раздел — «книги по основам *фикха* и основам *хадиса*», в котором указано 12 наименований книг египетского и турецкого издания.

Большое место в каталоге отведено «кораническим» наукам: науке о чтении Корана (*'илм ал-кира'а*), суфизму (*тасаввуф*), хадису, догматике (*'ака'ид*), науке о чтении Корана (*таджвид*), науке о единобожии (*таухид*), проповедям (*'илм ал-мава'из*). Грамматические науки по традиции занимают значительное место в *Фихрист ал-кутуб* за 1914 г.: морфология, синтаксис, грамматические формы (перечислены названия книг, изданных в Египте, Стамбуле, Казани).

Не оставлены без внимания гуманитарные науки: филология, литература, поэзия, языкознание; история (*та'рих*), логика (*мантик*), риторика (*ма'ани*), искусство диспута (*муназара*), семантика (*та'а-бир*).

Из точных наук прибавились арифметика (*хисаб*), осталась практическая астрономия (*'илм ал-микат*).

В самом конце каталога указаны турецкие и персидские книги.

Кроме того, по примеру турецких книгоиздателей М. Мавраев публиковал рекламные объявления о выпущенных им книгах на оборотной стороне обложек некоторых литографированных изданий. Нам встретились 2 экземпляра таких обложек: *Хай'ат джадида* («Но-

вая астрономия») 'Али Каяева (на лакском языке) и *Валадийа* Мухаммада Сачакли Зада ал-Мараши.

Обратная сторона обложки книги *Валадийа фи 'илм ал-муназара*, изданной на арабском языке литографским способом в 1912 г., очень информативна — здесь перечислены 8 наименований книг (изданных на арабском языке) с указанием их стоимости, а также указаны условия их приобретения.

Данные книги можно было заказать по почте на условии предварительной оплаты четверти их стоимости; остальные деньги выплачивались при получении книги на руки. Для торговцев-оптовиков делались скидки: см. [РФ ИИАЭ ДНЦ — Ф. 15. Оп. 1. Инв. № 1042]. В самом низу листа написано по-русски: «Т.-Х.-Шура, М.-М. Мавраева» — очевидно, адрес при оформлении заказа нужно было написать по-русски.

М. Мавраев придавал огромное значение рекламе своей книжной продукции, используя при этом все известные приемы и изобретая новые. В то же время он создавал все условия для того, чтобы удовлетворить требования клиентов, среди которых были как ученые люди, владеющие несколькими языками, так и простые горцы, едва освоившие арабскую грамоту, — М. Мавраев никем не пренебрегал. Применяя льготные условия продажи, а также продажу в рассрочку, он получил возможность обеспечить своими книгами даже беднейшие слои населения Дагестана — ведь Коран и религиозная литература, как и грамматика арабского языка, наверняка были в каждом доме, а литография стоила дешевле, чем рукопись. Изданные в типографии книги также разносили розничные торговцы, или «кораноноши», как их назвал исследователь советского периода Д. Ахмедов [Ахмедов 1963: 13].

Вступительное слово М. Мавраева, о котором шла речь выше, частично рассматривалось в исследованиях нашего покойного коллеги А.А. Исаева, написавшего о М. Мавраеве монографию «Мухаммад-мирза Мавраев — первопечатник и просветитель Дагестана», изданную в Махачкале. Приведем это вступительное слово лишь частично.

«Я долго стремился и искал пути, чтобы стать книгоиздателем» — эту фразу М. Мавраев выделяет в предисловии к *Фихрист ал-кутуб* за

1908 и 1914 гг. Говоря о целях создания типографии, М. Мавраев отмечал, что «знание — это самое драгоценное сокровище любого народа; усилия ради приобретения знаний — самая почитаемая деятельность; а книги — источник знаний. Чтобы переумножить знания и обогатить мир книгами и способствовать их распространению между людьми, я создал типографию и организовал книгопечатание... В Темир-Хан-Шуре я открыл “Исламскую типографию”. В ней я издал много книг, пользующихся популярностью в Дагестане и в других областях. В целях оказания помощи тем, кто не знает арабский язык, я организовал издание книг на местных языках» [Фихрист ал-кутуб 1908: 2–3].

М. Мавраев играл видную роль и в общественной жизни Дагестана, был известным просветителем и публицистом, живо интересовался такими актуальными для народов Северного Кавказа вопросами, как модернизация исламского культа и примечетской системы образования; выбор языка общения и обучения в условиях многонационального Дагестана. Время от времени он выступал на страницах газеты *Джаридат Дагистан* в полемике по вопросу о применении норм шариата (например, с Мухаммад-Кадри Алхасовым из Урахи) [Мавраев 1917: 3–4]¹.

Подводя итог сказанному, можно утверждать, что издания *Фихрист ал-кутуб* типографии *ал-Матба'а ал-Исламиййа* за 1908 и 1914 гг. являются важными документами, дающими представление о многих аспектах культурной жизни Дагестана начала XX в.

Список литературы

Ахмедов 1963 — Ахмедов Д.Н. Периодическая печать Дагестана. 1900–1940 гг. Махачкала, 1963.

Мавраев 1917 — Мавраев М.М. К вопросу о руководстве шариатом и критика его // *Джаридат Дагистан* (на араб.яз.). Темир-Хан-Шура, 1917. № 27.

Массэ 1982 — Массэ А. Ислам: очерк истории. М., 1982.

Османова 2006 — Османова М.Н. Арабская печатная книга в Дагестане в конце XIX — начале XX века. Махачкала: Наука-плюс, 2006.

¹ Выражаю благодарность к.и.н. Наврузову А.Р. за предоставленную информацию по газете *Джаридат Дагистан*

Полосин 1989 — *Полосин В.В.* «Фихрист» Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X века. М., 1989.

Фихрист ал-кутуб 1908 — Фихрист ал-кутуб. Темир-Хан-Шура, 1908.

Фихрист ал-кутуб 1914 — Фихрист ал-кутуб. Темир-Хан-Шура, 1914.

Халидов 1985 — *Халидов А.Б.* Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985.

Шихсаидов 1991 — *Шихсаидов А.Р.* Книжные коллекции Дагестана (К вопросу о формировании и изучении) // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991.

Youssef 1967 — *Youssef Eche.* Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Âge. Damas: Institut Français de Damas, 1967.

**Когда все источники молчат.
Проблема авторства сочинения *Шэн чао мин хуа пин*
«Оценки прославленных художников царствующей
династии» (XI в.)**

О.С. Панова

Доклад посвящен проблеме авторства сочинения XI в. *Шэн чао мин хуа пин* 聖朝名畫評 «Оценки прославленных художников царствующей династии». Данный трактат является самым ранним из известных на сегодняшний день сочинений о сунских художниках, работавших в период правления первых четырех императоров Северной Сун (конец X — первая половина XI в.).

Жизнеописания раннесунских художников интересны по двум причинам. Во-первых, раннесунский период представляет собой переходный этап, когда деятельность художников и сама живопись еще сохраняла многие черты эпохи Тан.

Во-вторых, именно в этот период появились мастера, чье творчество и стиль стали эталонными для художников последующих поколений.

Текст «Оценок» состоит из отдельных биографических заметок, в которых раскрываются уникальные сведения о жизни и профессиональной деятельности сто одного художника. Биографии строятся довольно однотипно и, как правило, включают сведения о происхождении художника, его характере, учителях, предмете подражания, выполняемых работах и занимаемой должности в департаменте живописи при Генеральной академии. Сухие факты разбавляются яркими эпизодами из жизни мастеров, которые, вполне возможно, ко времени написания сочинения уже принадлежали к разряду профессиональных баек или столичных слухов.

В России данное сочинение специально еще не исследовали и не переводили на русский язык. Ниже предлагается сосредоточиться

только на одном аспекте изучения источника и попытаться реконструировать портрет автора «Оценок».

Авторство сочинения принято приписывать Лю Даочуню 劉道醇, чье имя встречается в классических библиографиях XII-XIII вв.¹ и продолжает использоваться в современных изданиях. В то же время имеются источники, в которых Лю Даочунь числится только составителем текста, а подлинным автором называется некий Фу Цзяин 符嘉应². Проблема неоднозначности авторства также осложняется и тем, что сведения о нем невозможно выяснить традиционным путем. Биографии Лю Даочуня и Фу Цзяина не вошли в сунские династийные хроники и не встречаются в жизнеописаниях выдающихся сановников той эпохи. Ничего не получилось выяснить и в электронном корпусе *Си ку цюань шу* 四庫全書 «Полного собрания книг четырех хранилищ» (1773–1780 гг.). Если же предположить, что имена Лю Даочуня и Фу Цзяина были литературными псевдонимами или прозвищами, тогда поиск сунских исторических деятелей по фамилии Лю и Фу превратится в поиск иголки в стоге сена.

Итак, проблема идентификации этих имен остается пока нерешенной. В данном докладе предлагается отойти от конкретных имен и попытаться реконструировать портрет автора на основании сведений из самого текста.

Прежде всего, мы отталкиваемся от предположения, что автором текста был один человек. В пользу этого свидетельствует личное местоимение «я» 愚 или 予, которое встречается в отдельных ремарках. Кроме этого, авторское начало в полной мере раскрывается в комментариях к биографическим заметкам, в которых автор рассуждает о достижениях художника, отмечает его сильные и слабые стороны и причисляет художника к одной из трех категорий мастерства — *шэн* «одухотворенных», *мяо* «утонченных» и *нэн* «умелых».

¹ См. сочинения Чжэн Цяо (1104-1162) *Тун чжи* «Сводные записи» и Чэнь Чжэньсуня (1190-1249) *Чжи чжай шу лу цзе ти* «Аннотированные записи о книгах Чжи-чжая».

² См. сочинения Чао Гунъю (1105-1180) *Цзюнь чжай ду шу чжи* «Записки о чтении книг в кабинете [начальника] округа» и Ма Дуаньлиня (1254?-1323) *Вэнь сян тун као* «Всеобщее обозрение письменных документов».

Для того, чтобы восстановить портрет автора, предлагается использовать косвенный метод атрибуции. Данный метод основывается на анализе косвенной информации в тексте, такой как имена, титулы, официальные должности исторических лиц, а также даты, топонимы и достопримечательности. В «Оценках» такого рода сведения содержатся как в жизнеописаниях художников, так и в автобиографических ремарках.

В первую очередь попробуем по косвенным признакам определить временные рамки написания текста и время жизни автора. Одним из критериев датировки текста являются официальные должности, почетные титулы и посмертные имена, которые сопровождают или заменяют имена исторических деятелей в тексте. Так, в сочинении упоминается посмертное имя крупного придворного чиновника Сун Шоу 宋綬, который скончался в 1040 г., из чего вытекает, что текст появился не ранее этого года. Девизы правления, а также должности и почетные титулы других исторических лиц позволяют сдвинуть нижнюю границу на десятилетие вперед. Действительно, китайские исследователи на основании сведений из жизнеописаний сунских сановников соглашались, что текст появился в 50-е гг. XI в.¹ В частности, в тексте встречается автобиографическая ссылка, в которой автор вспоминает, как в годы Чжи-хэ, т.е. между 1054 и 1056 гг., он приобрел у старьевщика картину художника Хоу И. Это упоминание позволяет уверенно сдвинуть дату появления текста до второй половины 50-х гг., а верхней границей считать 1059 г., которым датировано предисловие к сочинению *У дай мин хуа бу и* 五代名畫補遺 «Дополнения к прославленным художников Пяти Династий», также приписываемое Лю Даочуню². На основании этого можно заключить, что автор сочинения застал период правления четвертого сунского императора Жэнь-цзуна и был современником известных деятелей первой половины XI в., таких как Фан Чжунъян, Оуян Сю, Мэй Яочэнь и других исторических лиц.

¹ См. статьи [Цзинь Вэйно 1979], [Вэй Бинь 2009].

² В предисловии к тексту «Дополнения к прославленным художников Пяти Династий» говорится, что сочинение «Оценки» предшествует ему.

Перейдем теперь непосредственно к характеристике личности автора.

Из самого содержания источника следует, что автор был большим ценителем и знатоком живописи, глубоко понимающим знаточескую традицию. Его эстетические предпочтения и взгляды на живопись раскрываются в критических комментариях о мастерстве художников, начинающихся со слов *пин юэ* 評曰 «Оценка». Его замечания часто касаются формальных характеристик живописи, и это наводит на мысль, что автор включил в свое сочинения в основном тех художников, работы которых он видел своими глазами. Не будет анахронизмом сказать, что автор руководствовался профессиональным этическим принципом знатока живописи: говорить только о том, что видел¹.

Из общего содержания текста также следует, что автор был хорошо знаком с сунской столицей Бяньлян 汴梁 (совр.Кайфэнгом), куда после основания империи в конце X в. из бывших столиц независимых государств переместился центр художественной жизни. Именно здесь, в Бяньляне, и разворачивается основное действие большинства историй о художниках, главными персонажами которых также являются императоры, придворные сановники, богатые купцы, коллекционеры и другие жители сунской столицы. Вероятнее всего, чтобы свободно ориентироваться в местном художественном мире и собрать такой богатый материал о художниках, нужно было либо родиться в столице, либо прожить там достаточно долгое время.

Предположительно, у автора трактата не было доступа к императорской коллекции, по крайней мере, он ни разу об этом не сообщает².

¹ Этот принцип действительно не был чужд китайским знатокам живописи. В частности, в предисловии к сочинению танского критика Чжу Цзинсюань 朱景玄 *Тан чао мин хуа лу* 唐朝名畫錄 «Записи о прославленных художниках эпохи Тан» сообщается, что автор включил имена тех художников, чьи работы видел лично: «Я, Цзинсюань, смиренно люблю искусство и давно уже разыскиваю повсюду его сохранившиеся творения. Насчет того, что видеть не довелось, упоминать не буду, но обо всем, что видел сам, записи приложил. Рассказал обо всем досконально, не страшась в душе, что назовут меня недостойным» [Чжу Цзинсюань 1989:101-112].

² Об отдельных работах в императорском хранилище автор, скорее всего, узнал от третьих лиц. Например, в тексте сообщается, что после разоблачения

Однако, чтобы увидеть шедевры, не нужно было быть хранителем дворцовой коллекции. Любой житель и гость столицы мог увидеть работы лучших мастеров в многочисленных монастырях и храмах, открытых для широкой публики. Ремарки в тексте о настенных росписях в столичных храмах служат доказательством тому, что автор хорошо знал, где в столице можно было увидеть работы лучших художников его эпохи.

В тексте упоминаются двенадцать столичных храмов с росписями известных художников того времени. Описание стенописей в тексте свидетельствует о том, что автор лично посетил большинство из этих храмов и в своих критических оценках основывался в большой степени на личных наблюдениях. Это очевидно и по тому, как точно он указывает расположение росписи в храмовом пространстве, и по его комментариям относительно состояния старых рисунков. В тексте, например, сообщается, что в столичном монастыре Кайбао-сы еще можно было увидеть рисунки Сунь Мэнцина, работавшего в начале эпохи Сун, а в другом монастыре — работы еще одного раннесунского мастера Ван Ая, изобразившего портреты родителей первого сунского императора, которые, согласно автору, утратили сходство с оригиналом из-за последующих поновлений.

На самом деле, не все росписи и храмы, которые упоминает автор, сохранились ко времени написания сочинения. Например, самый крупный даосский храм *Юй цин чжао ин гун* 玉清照应宫 «Дворец знаменения нефритовой чистоты», строительство которого было инициировано третьим сунским императором Чжэнь-цзуном в первом десятилетии XI в., сгорел еще в 1029 г., т.е. задолго до появления сочинения. По сравнению с другими культовыми сооружениями, этот храм упоминается чаще всего и встречается в биографиях десяти художников. В тексте также упоминаются росписи в двух других даосских монастырях, Хуэйлин-гуань 会靈觀 (постр. В 1012) и Сяньюань-гуань 祥

придворного чиновника Дин Вэя вся его коллекция была изъята и отправлена на хранение во «внутреннее хранилище». Также сообщается, что работы художников из покоренных царств, в частности картины Ван Циханя и Сюй Си из царства Южная Тан, также попали в хранилище.

源觀 (постр. в 1027), также сгоревших в пожаре 1044 г. Вполне возможно, что автор начал работу над биографиями художников, дабы увековечить уходящее на глазах наследие своей эпохи и вписать в историю достижения мастеров предыдущих поколений.

Помимо столичных храмов, чьи двери были открыты каждому, с произведениями живописи автор также мог познакомиться в частных коллекциях. В эпоху Сун мода на коллекционирование процветала не только в императорском дворце, но и в кругах служилой интеллигенции и богатых купцов. Так, в ремарках в самом конце биографий автор часто упоминает имена современников, в коллекциях которых он видел работы того или иного художника. Такого рода информация обычно вводится предложениям «В доме у *N* однажды видел свиток *X*» или фразой «В доме у *N* имеется свиток *X* под названием *Y*»¹. В числе коллекционеров упоминаются имена известных сунских государственных деятелей, чиновников, богатых купцов и художников, чей дом, возможно, был открыт для автора². В частности, можно сделать вывод, что автор был знаком с рядом высокопоставленных государственных деятелей. В тексте они фигурируют либо под своими оригинальными именами, либо под почетными титулами. Легко идентифицируются имена Вэнь Яньбо 文彥博 (1006-1097) (названном в тексте князем Лу-гуном), Цай Тина 蔡挺 (1014-1079), Фэн Цзина 馮京 (1021-1094) и художника У Цзунъюаня 武宗元 (980-1050), который занимал официальную должность при дворе.

Из этого списка особое внимание привлекает фигура последнего. У Цзунъюань, скончавшийся в 1050 году³, был младшим современником

¹ Напр., «Однажды я видел в доме у Тан Цзывэя картину [Хуан] Цзюйцая “Сибо отправляется на охоту вдоль реки Вэй” и портрет отца [Хуан] Цюаня» (愚尝于唐紫微第见居案畫西伯獵渭圖及父釜真像).

² На фоне достаточно хорошо изученного творческого объединения литераторов второй половины XI в., в которые входили такие деятели, как Су Ши, Хуан Тинцзянь, Вэнь Тун и др., столичный круг ценителей и знатоков живописи первой половины XI в. изучен сравнительно плохо.

³ Отдельные сведения об этих лицах, включая годы жизни, позволяют сделать выводы об авторе нашего сочинения. Так, например, автор говорит, что видел дома у художника У Цзунъюаня работы двух мастеров X в. (Чжан Ту и Го Цюаньхуэй). Учитывая, что У Цзунъюань скончался в 1050 г., можно заключить, что автор посещал художника до 1050 г.

автора. Он прославился как талантливый мастер настенной живописи. В частности, в период правления Чжэнь-цзуна его назначили руководить большой командой художников, расписывавших «Дворец знамени нефритовой чистоты». Из текстов «Оценок» и «Дополнения» следует, что автор посещал дом У Цзунъюаня, который также коллекционировал живопись. Легко представить, что именно У Цзунъюань был основным информантом автора, сообщивший ему истории и профессиональные байки из жизни художников. Вполне возможно, именно от У Цзунъюаня автор узнал о художниках, занятых в оформлении главного даосского храма столицы.

В числе коллекционеров также встречаются и другие чиновники, однако их имена практически невозможно идентифицировать. За исключением нескольких случаев, автор очень редко указывает полное имя современника, заменяя его либо на фамилию с должностью, либо называя род деятельности человека. При этом автор иногда и вовсе упускает фамильный иероглиф. Так, в числе знакомых автора упоминается некий чиновник по фамилии Ван 王郎, его тезка — шилан из Тайюаня 太原符侍郎王公, отставной начальник аграрного хозяйства 致政田官博, помощник воспитателя наследника престола по фамилии Чжао 贊善大夫趙公, чиновник в должности *гун-фэн* по фамилии Ли 供奉李公, *чжицзян* по фамилии Ян из Цзиани 吉安楊直講 и другие имена. Кроме этого, к сложным и пока неразрешимым случаям относится имя Тан Цзывэя 唐紫微, в коллекции которого автор видел работы художников Хун Цзюйцая и Е Жэньюя. Это имя не встречается в исторических хрониках и по значению иероглифов напоминает больше литературный псевдоним¹.

Круг общения автора не ограничивался служивыми чиновниками. В тексте упоминается богатый купец по фамилии Гао 高生 (букв. «Мастер Гао»), в чьей коллекции автор видел работы четырех художни-

¹ Слово *цзывэй* 紫薇 имеет несколько значений. В первую очередь, этим термином называют растение *лагерстемия индийская*. Во-вторых, это астрономический термин, обозначающий конфигурацию звезд, охватывающих часть созвездия Дракона. Кроме того, этот термин также обозначал чиновников, который служили в эпоху Тан в Генеральном секретариате.

ков. Кроме этого он также был знаком с неким Сунь Шоусу 苏守素 из столичного квартала развлечений, имевшего в своей коллекции работу Люй Чжо 吕拙. Вполне очевидно, что в эпоху Сун живопись коллекционировали представители не только служивого сословия, но и люди, разбогатевшие на процветающей торговле, и наш автор был частью этого мира, мира любителей изящного искусства.

Из текста также следует, что автор тоже покупал произведения живописи, однако он редко говорит о своей коллекции — вполне возможно, из-за ее скромной величины. В тексте встречается лишь один эпизод, где автор вспоминает, как приобрел работу художника Хоу И у старьевщика, который уже было собирался смыть краски с картины и пустить ее себе на заплатки. Автор гордо сообщает, что выкупил картину за двойную цену, однако на этом ссылки на его коллекцию заканчиваются.

На основании перечисленных сведений попробуем реконструировать возможный портрет создателя текста. Автор, вероятнее всего являлся уроженцем сунской столицы или провел там достаточно продолжительное время. Он вряд ли занимал высокую должность при дворе, по крайней мере, его биографии нет в официальных династийных хрониках. Не занимая высокого поста, тем не менее, он обладал достаточно высоким социальным положением, которое позволяло ему вращаться в кругах служилой интеллигенции. Как знаток живописи, он имел широкий кругозор и отлично ориентировался в знаточеской традиции. В своих заметках о художниках он опирался не только на сведения предшественников и сообщения современников, но и на собственные наблюдения, сделанные во время посещений столичных храмов и знакомства с частными коллекциями.

Анализ трактата «Оценки» показал, что многие сведения об авторе мы можем подчерпнуть непосредственно из самого текста, не прибегая к другим источникам. Серьезным ограничением, однако, являются сложно идентифицируемые имена исторических деятелей. Для того, чтобы определить круг общения автора и дать более точную характеристику создателю текста, потребуется дополнительная работа с широким кругом исторических и литературных источников.

Список литературы

Вэй Бинь 2009 — *Вэй Бинь*. Шэнчао минхуа пин цзуань чжуань чжэ као // Сун юань хуа сюэ янь цзю. Ланьчжо ши: Ганьсу жэньминь чубаньшэ, 2009. — 565 с.

Цзинь Вэйно 1979 — *Цзинь Вэйно*. Бэйсун шици дэ хуэйхуа шицзи // Мэйшу яньцзю, 1979, № 3.

Чжу Цзинсюань 1989 — *Чжу Цзинсюань*. «Записи о прославленных художниках династии Тан» / Вступ., пер. с кит. и коммент. В.В. Малявина // Народы Азии и Африки, 1989, №6. С. 101–112.

Жизнь слова: мотив в персидской литературе

Н.И. Пригарина

В этой статье мы хотели бы остановиться на мало освещенной проблеме «жизни» мотива в истории персидской литературы. Мотивом в духе русской формальной школы мы будем называть наименьшую неразложимую единицу художественного текста¹. В прозе, для которой был выработан этот термин, наиболее близкая мотиву категория — тема². Изучение мотива тесно связано с проблемами нарратологии, и в частности, с построением и движением сюжета³.

В арабской поэтике понятию «мотив» соответствует термин *ма'на*; он всесторонне изучен в работе А.Б. Куделина⁴, и представлен в исследовании как «поэтический мотив». Термин *ма'на* используется в арабских поэтиках при описании такой поэтической формы как *касыда*, отдельные части которой могут определяться как повествователь-

¹ «Минимальная единица поэтической речи» [Томашевский 1925: 137]; по Веселовскому, мотив — «простейшая повествовательная единица», элементарная и далее неразложимая «клетка» сюжета, которая является семантически целостной. Например: *борьба братьев за наследство, бой за невесту, похищение солнца*. Силантьев И.В. поясняет это так: «мотив подобен слову, произвольно-му распаду которого на морфемы также препятствует семантическое единство его значения» [Силантьев 2004:17, цит по [http://litved.rsu.ru/motiv.htm]. **Мотив** — устойчивый смысловой элемент лит. текста, повторяющийся в пределах ряда фольклорных (где мотив означает минимальную единицу сюжетосложения) и лит.-худож. произв. [ЛЭ 1981. Сл. ст. «Мотив». Цит. по: [http://litterms.ru/m/165].

² «Темы таких мелких частей произведения, которые уже нельзя дробить, называются мотивами» [Томашевский 1996: 71].

³ См. [Путилов 1975:143].

⁴ «В практической деятельности филологи стали испытывать потребность в понятиях, которые определяли бы содержательные и формальные свойства поэтической строки. Так, по-видимому, в литературную критику были введены понятия *ма'на* «поэтический мотив» и *лафз* «словесное облачение» [Куделин 1983:128].

ные, т.е. связанные с законами наррации. Поэтический мотив *ма'на* в этом случае выступает либо как неразложимое словосочетание, либо как отдельное слово. *Ма'на* также соотносится с темой и замыслом бейта касыды или одной из её частей и служит тем же художественным целям, что и мотив в прозаическом произведении.

В статье мы обратимся к газели — наименее отмеченному нарративностью виду текста в персидской литературе — и интертекстуальным взаимодействиям ее мотивов. В персидской газели и таких производных от газели формах, как *тарджи'банд* и *таркиббанд*, мотив оказывается в особом положении. Роль наименьшей единицы поэтического текста в газели играет слово, что диктуется прежде всего ограниченностью размера (в классической газели 7–9 бейтов); в свою очередь категории темы и сюжета оказываются менее существенными для ее структуры в целом: как правило, эти категории действуют на «территории» бейта, т.е. в отдельном стихе, не распространяясь на все произведение в целом.

В отличие от нарративных форм, в которых мотив является «единицей повествования», имеет «определенные сюжетные и фабульные свойства и функции» [Силантьев 2004, с. 78-79], «продвигает повествование, определяя перспективу событийного развертывания действия» выступая как предикат [Там же, с. 79], в газели эти функции отступают на задний план, и на первый план выдвигается участие мотива в создании поэтического образа на ограниченной сценической площадке бейта газели. Взаимодействие мотивов в бейте или полустихии бейта способствует созданию поэтического образа¹.

В работах по персидской литературе встречаются разные определения мотива: «поэтические термины» (*истилахат аш-шу'ара*)², родовой элемент (generic element) [Meisami 1979:15]; образные элементы (*'anāṣir*) [Zipoli 1984:28], концепт (concept) — [Fletcher 1967:214, цит. по: Meisami 1979: 31; Levi 1950:67, цит. по: Meisami 1979: 40; Чалисова 2015:247-248].

¹Об этом см. подробно в: [Н.И. Пригарина. 1999: 90-91].

² См. об этом: [Е.Э. Бертельс. 1965:109–125].

В единице поэтической речи — стихе — каким является бейт газели, слово нагружено неизмеримо больше, чем в нарративе. Согласимся со словами Карло Леви: «Каждое отдельное слово должно содержать в себе целый концепт» и «Каждое слово, каждый образ замкнут в самом себе, полноценен, лишен связей и равен по своей ценности каждому другому» [Levi 1950, цит. по: Meisami 1979: 40, note 67].

Таким образом, поэтическое слово предстает в тексте газели в разных ракурсах: обособленно и в изафетной связи с другим словом (*таркиб*), а также в оппозиции с другим словом.

В *таркибе* слово выступает либо как определяемое (*мазаф*), либо как определение (*мазаф алейхи*).

Оно может иметь различные функции: образные, метафорические, аллегорические (сравнение, персонификация, аллюзия [Meisami 1979:4]).

Слово как мотив (слово-концепт) выступает как родовой элемент и поэтический термин (роза, соловей, дерево, садовник, родинка, лицо, локон, вино); как элемент аллюзивный (имена, исторические и легендарные события): Йусуф, Муса, 'Иса, Фархад, Ширин; день Договора (*rūz-i Alast*), Поручение (*amanat*); как технический термин суфийской доктрины (*устилахат ас-суфийе*): путь (*tarīqat*), постигающий (*'arīf*), состояние (*hāl*), самоотречение (*bixūdī*), тайна (*sirr, gayb*).

Мотив со всем шлейфом или веером своих коннотаций становится концептуально выделенным, причем при постановке в оппозицию второй член оппозиции также выступает как концепт (например, лицо — локон; Йусуф — колодец; Йусуф — Йа'куб).

Слово (например «роза» или «вино») может расширяться до грамматических парадигм — *таркибов*, изафетных сочетаний, в которых слово-мотив может быть определением («щека *розы*») или определяемым («роза щек»), оставаясь в тексте «семантически целостной» неразложимой «клеткой». Неразложимой единицей текста, т.е. мотивом, может выступать и оппозиция двух мотивов, в поэтическом языке представляющих собой концептуальные антонимы (например, «роза — соловей», «свеча — мотылек» и др.).

Персидская газель в историческом развитии образует литературный контекст, для которого существует несколько характеристик: он непрерывен (от первых газелей XI в. до XXI в.); взаимосвязан (имеется связь вертикального и горизонтального контекстов); он, в свою очередь, помещен в контекст персидской литературы, что дает общность сюжетов, тем, общность нарративных структур, и в контекст мусульманской культуры в целом.

Этот многоплановый и разносторонний контекст находит отражение в газели в виде тем, мотивов и образов, источниками которых служат сюжеты древне- и средне-иранской литературы, Корана, *сунны*, а также большие поэтические и прозаические нарративы, такие как *маснави*, трактаты, дастаны, и т.п. Газель можно спроецировать на *метатекст*, задающий определенные правила ее тематики, эстетики, семантики, композиции (любовный кодекс, аксиологию, этикет, конвенциональный язык, структуру¹), т.е. определенную поэтическую норму при отсутствии такого рода указаний в ранних трактатах по поэтике.

Литературная практика на протяжении веков выработала также параметры взаимодействия поэтических текстов: необходимой стороной литературной жизни во все времена была поэтическая переключка, породившая *интертекст* персидской газели, работающий как в диахронном, так и в синхронном аспектах. Он сообщает преемственность и взаимосвязь литературному процессу, а в индивидуальном плане дает возможность его участникам придать новизну и особую игру красок знакомым художественным средствам, создать новые образы, наконец, блеснуть остроумием, «переиграв» поэтического соперника.

Обратимся к проблеме мотива в интертексте газели. Современные возможности работы с текстами позволяют проследить использование одного мотива в вертикальном и горизонтальном контекстах. Благодаря долгой жизни в литературе мотив может сам порождать своего рода *метатекст*, сюжеты которого целиком не содержатся ни

¹ См. :«Русский Хафиз» [Хафиз. Газели 2012: 57 и далее].

в одной газели, даже если его мотивы упомянуты в ней неоднократно, и составляет *метасюжет*. Последний может возникать в корпусе газелей разных авторов, а также в собственном творчестве одного поэта, в особенности, при его обращении к стихам предшественников или современников.

Однако, если сюжет предполагает переход от события к событию (а фабула — набор определенных событий), то в композиции самой газели присутствие сквозного сюжета не предусмотрено (хотя и здесь бывают исключения). О сюжете можно говорить лишь в рамках бейта, там может быть зафиксировано некое событие.

Приведем примеры, иллюстрирующие жизнь мотива в вертикальном (диахроническом) контексте. У Фарид ад-Дина 'Аттара (ум. в 1230 г.) мотив «тюрок» часто выступает в паре с мотивом «индиец» как оппозиция «светлое (белизна лица) — черное (чернота волос)» и имеет коннотации красоты (светлокожий тюрок) и жестокости (разбойник, грабитель). Последнее качество передано локону (*hindū-yi zulf*, букв. «индиец локона»), локон у 'Аттара — черный раб-индеец, принадлежащий светлокожему тюрку (хотя обычно рабами-гулямами были именно турки!). И не сам тюрок, а его черный раб несет угрозу сердцу влюбленного¹.

Мотив турка в газели Хафиза (1325–1389), разобран в статье [Чалисова 2010:421]. Эта газель идет в Диване под номером 3 и начинается словами «Если тот ширазский тюрок (*turk-i šīrāzī*) возьмет в руки наше сердце...» Она отмечает у слова «турок/ тюрк» такие значения: 1) раб или рабыня тюркского происхождения, в более широком смысле — светлокожий раб, рабыня; 2) воин, член тюркской гвардии; 3) в классической поэзии — красавица, красавец, со светлой кожей и жестоким нравом. В указанном бейте про ширазского турка «индийцем» выступает не локон, а родинка (*xāl-i hindū*). При рассмотрении бейта в его многозначности Н.Ю. Чалисова отмечает в два аспекта слова «*hindū*» (индийский, индеец): «индеец-слуга» (ср. раб-индеец у

¹ Это наблюдение было получено нами при поиске контекстов слова ترک [turk] у 'Аттара в ресурсе URL/ganjoor.net.

‘Аттара) и «ничтожный раб» (ср. «черный раб» у ‘Аттара). Как показывает автор статьи, в одном бейте этот мотив нагружается сразу несколькими коннотациями: любовными, грабительскими («Если этот ширазский турок возьмет в руки наше сердце», т.е. захватит), географическими (Шираз), а также придворными (родинки на лице были фамильным признаком правящей в Ширазе династии Музаффаридов).

Попав в *тарджи‘банды* Насира Бухараи (1309–1383) и Шаха Ни‘матуллаха Вали(1330–1383), этот мотив сохраняет накопленную семантику красоты, светлокожести («луноликий тюрк»), воинственности, но к тому же у поэтов-суфиев приобретает суфийские коннотации мистического виночерпия и духовного наставника [Пригарина, Шелаев 2014:127, 135].

Таков пример «протекания» (термин Ю. Тынянова) мотива, имеющего образом сравнения реальных тюрк-гулямов, славившихся красотой, тюркских военачальников, занимавших в обществе определенное высокое положение, правителей, шейхов, наконец, захватчиков, принесших немало бед в страны поэтов, что дает определенную вариативность коннотаций, продиктованных в том числе жизненной реальностью. Сам пересказ семантических особенностей этого мотива выстраивается в некий нарратив, сюжетом которого служат изменения значений мотива от поэта к поэту.

Говоря о жизни мотива в контексте творчества одного поэта, можно сослаться на поэзию индийца Мирзы Галиба (1798–1869), писавшего на урду и персидском языках. Яркий пример сюжета, порожденного образом одного бейта, является метасюжет Сармада в ранней поэзии Галиба [Пригарина 2012, с. 149–175]. В бейте «Меч в руке, пена на губах, палач идет в эту сторону!//Добрая весть! О мечта Галиба о смерти, добрая весть!» Галиб перефразирует слова, якобы произнесенные Сармадом перед казнью: «Вот приблизился друг с обнаженным мечом! // В каком бы обличье ты не пришел, я узнаю тебя» [Там же, с. 159]. У Галиба коллизия, представленная в бейте Сармада, вырастает в сюжет, ветвящийся на мотивы жизни и смерти, — жизни как пузыря, возникающего и исчезающего на глади океана бытия (*hubāb*), и смерти во имя божественной любви. Мотив казни реализуется в ви-

де пучка мотивов: место казни, орудия казни, обнаженный ятаган, а также нагота и предсмертная немота, отсылающих к истории казни поэта Сармада. Этот сюжет в конечном счете относится к интертекстуальным событиям, факту взаимодействия двух поэтических миров, когда импульс одного мира (в данном случае — бейт Сармада) порождает целый комплекс мотивов в другом — поэзии Галиба, что позволяет реконструировать один из метасюжетов галибовской газели.

Примером интересной трансформации в вертикальном интертекстуальном контексте может служить мотив *tahī//tihī* («пустой», «свободный от чего-либо»), выступающий в таркибах *tahī kardan*, *az xʿad tahī būdan/šudan*, освобождать, быть пустым от себя, становиться пустым от себя. Метафорами пустоты служат мотивы флейты (*ṇay*), барабана (музыкальных инструментов, полых внутри), пузыря (*ḥubāb*), вскакивающего на поверхности моря, мотива незаполненных сосудов для вина (*sāġar*, *mīnā*) и т.п.

На протяжении веков мотивы «пустоты от себя» т.е. освобождения своего «я» от всего мирского, плотского, бренного, и метафоры пустоты выстраиваются в суфийский метасюжет, начало которого восходит к одиночным высказываниям Анвари (XII в.), Аттара и Руми (XIII в.), находит развитие в поэзии Джами (XV в.), а затем поэтов индийского стиля XVI–XVIII вв., таких как Мулла Мухсин, Файз Кашани, Вахши Бафки, Хазин Лахиджи, Ваиз Кашифи. Образы, создаваемые поэтами индийского стиля на основании этого мотива, отражают формирование концепций позднего суфизма. В них образ пустоты подкрепляется мотивами бренности и полного исключения собственного присутствия (ср., например, «воронка водоворота пуста от океана» — Ваиз Кашифи как некое космическое предчувствие «черной дыры»). Показательна динамика обращения к мотиву. Если у Руми (XIII в.) мотив встречается с этим значением один раз, у Джами (XV в.) — два, то у Саиба (XVII в.) — около 100, у Бедиля, (1644–1721) (если учитывать три газели с редифом *tahī*) — 134 раза¹.

¹ Обстоятельное изучение использования мотива пустоты у Саиба и Бедиля — тема отдельного исследования, которое еще ждет своего продолжения. Подсчеты сделаны по ресурсу Ganjoor, в отношении Бедиля они не исчерпы-

Концептуально и каждый раз по-новому мотив прозвучал в творчестве Саиба Табризи и Бедиля, а позже — Галиба (1798–1869) и Икбала (1877–1938).

Исследуя интертекстуальную перекличку Галиба с «Най-наме» Руми (1207–1273), мы в свое время рассмотрели поэтическую жизнь мотива «пустоты» и «пустоты от себя»: Галиб, в зрелом возрасте отказавшийся от подражания Бедилю, травестирует мотивы суфийской метафизики и, в частности, «пустоты от себя», используя их в сюжете панегирического придворного маснави (*Surma-i bīnīš*)¹.

Одним из примеров «пустоты от себя» служит метафора дома. Дом — следует чисто вымести к приходу Друга, освободив его также от своего присутствия, тогда Истинный заполнит душу (дом) суфия полностью [Пригарина 2012:282, 287, примеч. 18].

Мухаммад Икбал в противоположность «пустоте от себя» у поэтов индийского стиля — решительного отказа от своего «я» ради полноты постижения или трансляции Истины (полая флейта) — создает образ постоянного формирования и полноты человеческой личности, результатом чего становится достижение ступени «Совершенного человека», способного вступить в партнерские отношения с Творцом².

У каждого поэта есть излюбленные мотивы, к которым он обращается чаще других. Одним из таких можно считать мотив Йусуфа в творчестве Хафиза.

Разбирая тему Йусуфа в поэзии Хафиза, Джулия Скотт Мейсами обращается к аллегорическому использованию темы (*мазмун*): «Хафиз использует фигуру самого Йусуфа в трех основных связях: как пример красоты, не имеющей равных, отсюда как метафору для возлюбленного; в качестве иллюстрации ценности любви в противоположность

вающе полны, поскольку в данном ресурсе отражены не все произведения Бедиля.

¹ Подробно см.: [Первое маснави Галиба и *Най-нама* Руми // Пригарина 2012: с.277–288].

² См. об этом [Пригарина 1972:105–130]; Некоторые особенности образа «Совершенного человека у Икбала в свете мусульманской традиции» [Пригарина 2012:64–89].

материальным ценностям, а также для обозначения чего-то драгоценного (индивида, который может или не может быть возлюбленным), какого-то абстрактного качества» [Meisami 1979: 27].

Оперирование мотивом, почерпнутым из традиционного, в данном случае коранического, сюжета — один из самых простых случаев «жизни» мотива. У Хафиза события, связанные с ним, можно рассматривать как аллюзии на Коран и околоранические тексты разных жанров, а также на некоторые самостоятельные ходы его поэтической музыки.

В тексте Дивана Хафиза в редакции Казвини-Гани, на который мы постоянно ссылаемся, эксплицитно Йусуф и Йа'куб упоминаются 16 раз¹, при этом бейтов, посвященных его отцу Йа'кубу — два, причем по имени он назван всего один раз² — в другой редакции текста («Избранные стихи» *Aš'ār-i muntaxab*). Тема скорбящего отца отражена в оппозициях *Yūsuf — kulba-i aḥzān* «Йусуф — обитель скорби», *Yūsuf — bayt al- aḥzān* «Йусуф — дом скорби», в которых второй член заменяется синонимичными мотивами *padar* «отец», *šikasta-i kulba-i aḥzān* «несчастный из дома скорби» и *pīr-i kan'ān* «Кан'анский (Ханаанский) старец». Каждое упоминание связано с тем или иным событием истории Йусуфа, но все вместе эти упоминания могут рассматриваться (оставляя в стороне их аллегорическую сущность), как своего рода метатекст, возникающий из отбора эпизодов. В этом метатексте отчасти воссоздается фабула коранической истории Йусуфа, но с другими сюжетными ходами. Переходы от темы к теме позволяют реконструировать этот метатекст в своего рода нарратив.

Как и отмечено у Дж. Мейсами, в панегирических целях красота Йусуфа служит мерилем для восхваления достоинств правителя, или красоты возлюбленной персоны.

¹ См. URL: <http://ganjoor.net/hafez/ghazal/>, бейты газелей 3:5; 8*;9:9; 23:3; 88:1*;196:9; 211:7; 255:1; 280:6; 319:8; 440:4; 473:8; 475:1; 473:8; 477:3; 494:8 (звездочкой отмечены бейты с упоминанием одного Йа'куба).

²URL: <http://ganjoor.net/hafez/ghazal/يعقوب>

گفتند خلاق که تویی یوسف ثانی
چون نیک بدیدم به حقیقت به از آنی

Люди толковали, что ты — второй Йусуф,
Когда я пригляделся как следует — поистине, ты [оказался] еще лучше
(475:1).

Слово «колодец», *ṣāh* (*ṣah*) всегда напоминает о том, как братья бросили Йусуфа в колодец, но этот мотив отсылает также к такому атрибуту красоты, как ямка на подбородке или под верхней губой. Колодец — ямка на подбородке как знак опасности, если вспомнить, как обошлись братья с юным Йусуфом. Метафора используется также в восхвалениях тех персонажей (зачастую они — правители или покровители поэта), которых поэт наделяет красотой, но ждет при этом их помощи или щедрот:

بین که سبب زخندان تو چه می گوید
هزار یوسف مصری فتاده در چه ماست

Смотри-ка, что говорит яблоко твоего подбородка,
«Тысячи египетских Йусуфов упали в наш колодец» (23:3)¹.

Один из эпизодов — продажа Йусуфа на базаре — служит метафорой крайне невыгодной сделки:

یار مفروش به دنیا که بسی سود نکرد
آن که یوسف به زر ناسره بفروخته بود

Не продавай друга за [цену всего] мира, ведь немного выгадал тот,
Кто продал Йусуфа за золото низкой пробы (211:7).

Или:

هر آن که کنج قناعت به گنج دنیا داد
فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی

Каждый, кто обитель уединения променял на богатства мира,
Продав египетского Йусуфа за ничтожную цену (477:3).

¹ [Хафиз. Газели 2012.:219], контекст газели можно воспринимать именно как скрытую просьбу о покровительстве высокопоставленной персоны.

Однако наиболее широко представлена в метатексте тема отношений отца с сыном. Самый оптимистичный образ, построенный на мотиве «Йусуф — обитель скорби» (*Yūsuf — kulba-i aḥzān*) — знаменитый бейт, в котором звучит обещание возвращения пропавшего сына к отцу:

یوسف گمگشته بازآید به کنعان غم مخور
کلبه احزان شود روزی گلستان غم مخور

Пропавший Йусуф вернется в Кан'ан, не горюй!

Обитель скорби превратится в цветник, не горюй! (255:1)

Заметим, что среди бейтов, служащих иллюстрацией темы отца и сына, это единственный, выражающий полную уверенность в благополучном исходе драмы. Другой бейт, который в контексте самой газеты имеет любовные коннотации, выражает сомнение в возможности счастливого события. Лирический персонаж — влюбленный — представлен как Йа'куб, а его сердце — как Йусуф, попавший в колодец, т.е. ямку на подбородке возлюбленного. Отец оплакивает потерю сына, но не знает, что Йусуф брошен в колодец:

بدین شکسته بیت الحزن که می آرد
نشان یوسف دل از چه زخمداش

Кто подаст этому несчастному из *дома скорби*

Знак Йусуфа-сердца из колодца его подбородка (280:6).

В следующем блоке реконструируемого сюжета изложение событий ведется как бы на два голоса — отца, просящего братьев рассказать о сыне, и осведомленного рассказчика, знающего, как поступили братья с Йусуфом и в каком состоянии находится их отец:

یوسف عزیزم رفت ای برادران رحمی
کز غمش عجب بینم حال پیر کنعانی

Мой милый Йусуф ушел, о братья, сжальтесь!

Ибо в тоске по нему, знаю, ужасно состояние Кан'анского старца (473:3).

За время долгой разлуки много испытаний выпало на долю Йусуфа. Он пережил домогательства Зулейхи, любовная страсть которой оправдана его неотразимой красотой:

من از آن حسن روزافزون که یوسف داشت دانستم
که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را

По той красоте, растущей день ото дня, такой, как была у Йусуфа,
я понял,

Что любовь вытащит Зулейху из-за завесы целомудрия (3:5)¹.

Йусуф устоял перед соблазном, потому что ему явился образ отца. Намек на это событие видится в следующем бейте:

چند به ناز پرورم مهر بتان سنگدل
یاد پدر نمی کنند این پسران ناخلف

Доколе буду я лелеять любовь к каменносердым кумирам?
Не вспоминают об отце эти непутевые сыновья (296:5).

Между тем отец ослеп от постоянных слез, проливаемых в разлуке с сыном, и рассказчик сетует:

یعقوب را دو دیده ز حسرت سپید گشت
و آوازه ای ز مصر به کنعان نمی رسد

Глаза Йа'куба стали белыми (т.е. ослепли. — Н.П.) от горя,
А вестей из Египта в Кан'ан так и не поступало².

Добрую весть (*bū*), согласно кораническому сюжету, должен принести слепому отцу аромат (*bū*) рубахи, посланной сыном из Египта, но в жизни может оказаться, что рубаха, аромат которой мог бы вернуть отцу зрение, будет порвана завистливыми братьями, лишь бы она не попала к отцу, и он не узнал правды об их коварном поведении:

پیراهنی که آید از و بوی یوسفم
ترسم برادران غیورش قبا کنند

¹ См. перевод газели и комментарий в: [Хафиз. Газели : с. 112.]

² URL: <http://ganjoor.net/hafez/ghazal/یعقوب>; *Aš'ār-i muntaxab*, газель 8.

Рубаху, от которой исходит аромат моего Йусуфа,
Боюсь, порвут его ревнивые братья! (196:9)

Отец, разлученный с сыном, пережил тяжкие муки, и его скорбь остается немым упреком всем участникам этой драмы.

شنیده‌ام سخنی خوش که پیر کنعان گفت
فراق یار نه آن می کند که بتوان گفت

Слыхал я прекрасные слова, что сказал Ханаанский старец:
«Разлука с любимым творит не такое, о чем можно рассказать» (88:1)¹.

В конце концов Йусуф пережил все гонения, вышел из тюрьмы, благодаря тому, что отгадал вещий сон фараона.

ماه کنعانی من مسند مصر آن تو شد
وقت آن است که بدرود کنی زندان را

О моя Ханаанская луна, египетский трон стал твоим,
Настала пора тебе распрощаться с темницей! (9:9)².

Йусуф стал правителем Египта, прославился во всем мире, он рассылает гонцов повсюду, и отовсюду к нему идут вести, почему же он медлит и не спешит напомнить о себе отцу, образ которого спас его в свое время от искушений влюбленной Зулейхи. Рассказчик осуждает это поведение!

الا ای یوسف مصری که کردت سلطنت مغرور
پدر را باز پرس آخر کجا شد مهر فرزندی

Увы, о Йусуф Египетский, каким надменным сделало тебя [положение]
султана!

Осведомись об отце! Куда в конце концов делась сыновняя любовь?
(440:4).

В конце концов наградой за терпение и веру Йа'куба (Коран 12:86) стало общение с сыном. Можно считать, что отец был вознагражден за свои страдания:

¹ См. перевод газели и комментариев в: [Хафиз. Газели 2012: 526].

² См. перевод газели и комментариев в: [Хафиз. Газели 2012:147].

این که پیرانه سرم صحبت یوسف بنواخت
اجر صبرِ است که در کلبه احزان کردم

То, что моя старая голова обласкана общением с Йусуфом,
Награда за терпение, которое я проявил в обители скорби (319:8)

Согласно Корану, Йусуф взял родителей к себе в Египет (в Коране не говорится о том, что мать Йусуфа умерла). Но для рассказчика, голос которого теперь сливается с голосом самого поэта, события оказываются не столь радужными, как он обещал в бейте, ставшем зачином нашего сюжета (газель 255:1). Он сам отец, он в разлуке с сыном, покинувшим его навсегда, и надежд на свидание не осталось¹:

حافظ مکن اندیشه که آن یوسف مه رو
بازآید و از کلبه احزان به درآیی

Хафиз, не считай, что этот луноликий Йусуф
Вернется, и ты выйдешь из обители скорби (494:8).

Как отмечал М. Бахтин, повествование представляет собой факт события и факт изложения события. Этот крошечный искусственный сюжет можно считать повествованием, имеющим событийный ряд, и повествователя, излагающего события. Как бы там ни было, главный смысл выявленного сюжета — чувства отца, отождествление собственных чувств рассказчика (он же — поэт) со страданиями Йа'куба, переход от события к событию — от надежды к сомнению, от получения награды за долгое терпение — к безнадёжности. Он ветвится на боковые линии: тема Зулейхи (3:5), дидактические сентенции с осуждением мирской тщеты (211:7; 477:3), панегирические ходы, использующие мотив красоты для прославления покровителей (475:1; 390:8; на самом деле в бейте 390:8 речь идет о милости покровителя по отношению к поэту), козни завистников-братьев (196:9), наконец, верность отцовским заветам (296:5).

¹ Некоторые комментаторы называют пять бейтов (54:7; 134:3–4; 216:4–5), в которых, как считается, речь идет о смерти сына Хафиза, нашего бейта среди них нет.

В свое время, рассматривая метасюжет Йусуфа у Руми, Аннемари Шиммель отмечала, что в случае, когда Руми проводит параллель между Йусуфом и Салах ад-Дином Заркубом, он говорит о себе, как о Йа'кубе, а в истории с Шамсом идентифицирует себя с Зулейхой с ее любовными страданиями [Schimmel 1992: 58–59].

В заключение скажем, что «жизнь» мотива Йусуфа началась не с Хафиза и на нем не закончилась. Не удивительно, что примеры интерпретации этого мотива встречаются и в поэзии XX века. В марте 1909 г. Али Акбар Деххода¹ (1879–1956), поэт, писатель, ученый, впоследствии автор знаменитого словаря опубликовал поэму (*мусаммат*) «Вспомни!» (*Yād ār*), посвященную памяти редактора революционной газеты «Труба Исфафила» (*Sūr-i Israfīl*) Мирзы Мухаммада 'Али Ширази, казненного в апреле 1908 г. В своих стихах он напоминает о страданиях Йусуфа, трактуя смерть как избавление от узилища:

О друг Йусуфа в этих оковах!...
Вспомни того, кто всегда в ночи,
тоскуя по свиданью с любимым,
был с тобой, считая звезды!

[Karimi-Nakkak 1995:69-70].

Хотя в Коране не говорится, что Йусуф возвращался в Кан'ан с какими-либо целями, намек на то, что возвращение возможно, мы встречаем в газели Имама Хомейни² (1902–1989):

دلدار من چو یوسف گمگشته بازگشت
کنعان مرا ز روی دل ملتهب رسید

¹ Али Акбар Деххода (1879–1956), поэт, писатель, ученый, впоследствии автор знаменитого толкового словаря *Лугат-наме*, содержащего более миллиона вхождений.

² Имам Рухолла Мусави Хомейни (1902–1989) лидер иранской исламской революции писал газели в традиционном стиле, которые собрала и после смерти автора издала его невестка Фатима. Избранные стихи были переведены на русский язык и впервые изданы Культурным центром при Иранском посольстве в 2001 г. В 2016 г новое издание осуществлено издательством Садра.

Моя красавица, как пропавший Юсуф, возвратилась вновь,
Кан'ан достиг меня [по велению] пылающего сердца.

[Хомейни 2016: 98]

Жизнь мотива в бейте, его интертекстуальные связи в вертикальном и горизонтальном литературных контекстах свидетельствуют о процессе его концептуального наполнения. В результате поэтическое слово, по словам А.А. Потебни, предстает перед нами как художественное произведение, как само искусство¹, а его жизнь, как источник сюжета или фабулы будь то у одного поэта или в поэзии в целом.

Список литературы

Бертельс 1965 — *Бертельс Е.Э.* Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев // Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: «Наука», ГРВЛ. 1965.

Куделин 1983 — *Куделин А.Б.* Средневековая арабская поэтика. М.: «Наука», ГРВЛ, 1983.

ЛЭ 1981 — Лермонтовская энциклопедия. М., 1981.

Потебня 1892 — Глава X. Поэзия. Проза. Сгущение мысли // *Потебня А.А.* Мысль и язык. Харьков: Типография Адольфа Дарре, Рыбная улица №28. 1892.

Пригарина 1972 — *Пригарина Н.И.* Поэзия Мухаммада Икбала. М.: «Наука», ГРВЛ, 1972.

Пригарина 1999 — *Пригарина Н.И.* Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.

Пригарина 2012 — *Пригарина Н.И.* Мир поэта, мир поэзии. Сборник статей и эссе. М.: ИВ РАН, 2012.

Пригарина, Шелаев 2014 — *Пригарина Н.И., Шелаев А.С.* Один бейт и два тарджи'банда // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение. Африканистика». № 6 (128), М., 2014. С. 120–147.

¹ «Находя, что художественное произведение есть синтез трех моментов (внешней формы, внутренней формы и содержания), результат бессознательного творчества, средство развития мысли и самосознания, то есть видя в нем те же признаки, что и в слове, и, наоборот, открывая в слове идеальность и цельность, свойственные искусству, мы заключаем, что и слово есть искусство, именно поэзии» [Потебня 1892:198].

Путилов 1975 — *Путилов Б.Н.* Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.

Силантьев 2004 — *Силантьев И.В.* Поэтика мотива. М.: Языки славянской культуры.

Томашевский 1925 — *Томашевский Б.В.* Теория литературы. Поэтика. Л., 1925.

Томашевский 1996 — *Томашевский Б.В.* Поэтика. Краткий курс. М., 1996.

Хафиз. Газели 2012 — *Пригарина Н.И., Чалисова Н.Ю., Русанов М.А.* Хафиз. Газели в филологическом переводе. М., 2012.

Хомейни 2016 — *Имам Хомейни.* Живая вода. М.: Садр, 2016.

Чалисова 2010 — *Чалисова Н.Ю.* О непереводаемом и непереуведенном в газелях Хафиза // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М., 2010.

Чалисова 2015 — *Чалисова Н.Ю.* «Рассеяние» в газелях Хафиза: поэтическая гносеология // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре. М.: Языки славянской культуры, 2015.

Fletcher 1967 — *Fletcher Agnus.* Allegory. The Theory of Symbolic Mode. Ithaka: Cornell University Press, 1967.

Karimi-Hakkak 1995 — *Karimi-Hakkak Ahmad.* Recasting Persian Poetry. Scenarios of Poetic Modernity in Iran. Salt Lake City: University of Utah Press, 1995.

Levi 1950 — *Levi Carlo.* On Fear and Freedom, NY: Farrar, Straus and Co., 1950.

Meisami 1992 — *Meisami J.S.* Allegorical Techniques in the Ghazals of Hāfez // Edebiyat. V. 4. Is.1, 1979.

Schimmel 1992 — *Schimmel A.* The Figure of Yusuf in Rumi's Poetry // The Legacy of Medieval Persian Sufism. Ed. by Leonard Lewisohn. London — N.Y.: Khaniqahi Nimatullahi Publication, 1992.

Zipoli 1984 — *Zipoli Rikardo.* Čerā sabk-i hindī dar dunyā-i ġarb sabk-i barok xānda mišavad? Tihrān, 1984 (на перс. яз.)

Электронные ресурсы

<http://ganjoor.net/hafez/ghazal/>

<http://litved.rsu.ru/motiv.htm>

<http://litterms.ru/m/165/>

Арабский перевод книги *Иосиппон* и его значение для источниковедения раннесредневековой истории Восточной Европы¹

Б.Е. Рашковский

Книга *Иосиппон* представляет собой средневековое еврейское переложение «Иудейской войны» Иосифа Флавия, написанное в середине X в. анонимным автором из южной Италии на основе истории псевдо-Хегезиппа, датируемой IV в., с использованием ряда библейских апокрифов: 1 и 2 Макк. и не вошедших в еврейский канон фрагментов книги Даниила, заимствованных из латинского перевода Библии — Вульгаты [Flusser 1973: 207].

Историческое повествование *Иосиппона*, посвященное событиям иудейского восстания 66–70 гг. н.э. против власти Рима, включает в себя также подробный рассказ о предыстории взаимоотношений римлян и иудеев, начиная с библейского мифа о происхождении населяющих землю народов от сыновей Ноя. Именно поэтому основной функцией *Иосиппона* в средневековой еврейской культуре было изложение событий одной из важнейших эпох еврейской истории — периода Второго Храма (VI в. до н.э. — I в. н.э.). В этом смысле он выступал в качестве своеобразного продолжения библейского нарратива. Непосредственная связь объекта повествования с Римской империей стала причиной того, что книга открывается «Таблицей народов» — списком народностей и племен, происходящих от сыновей Ноя, основанном на тексте десятой главы книги Бытия.

Именно этот начальный фрагмент огромного сочинения получил в историографии известность едва ли не большую, чем остальная часть книги, поскольку он представляет собой краткое этногеографическое описание Европы первой половины и середины X в, представ-

¹ Статья написана при поддержке гранта РНФ 15-18-00143.

ляя огромный интерес для историков Древней Руси, славянского мира, а также арабистов, гебраистов и тюркологов [Гаркави 1874; Вестберг 1908, Петрухин 1995]. Как показал один из исследователей книги — израильский историк, религиовед и гебраист Д. Флюссер — *Иосиппон* был написан не позднее 953 г. на территории, лежавшей на границе между романским миром и византийскими владениями на Аппенинском полуострове, о чем свидетельствуют не только датировка произведения, но и знакомство автора с топонимикой Южной Италии (особенно окрестностей Неаполя) и употребление в тексте произведения многочисленных итальянизмов [Flusser 1953: 116–117].

Большинство народов современной автору Европы X в. упоминаются в книге лишь постольку, поскольку они, как и римляне, причисляются автором к потомкам Яфета. По этой же причине в книге нет перечней народов, происходящих от сыновей Сима и Хама. В дальнейшем повествовании *Иосиппона* древнейшая история римского народа тесно пересекается с историей библейских израильтян. Началом этой связи является включение в текст *Иосиппона* сюжета о противодействии потомков Исава-Эдома во главе с его внуком Цефо, сыном Элифаза (Быт 36: 4,11), попыткам сыновей Иакова-Израиля во главе с Иосифом похоронить своего отца в Хевроне [Flusser 1978: 10]. После смерти Иосифа Цефо спасается бегством из Египта в Карфаген, где поступает на службу к Энею, являющемуся по сюжету *Иосиппона* карфагенским царем. Наконец, Цефо перебирается в Италию, где оказывается во главе происходящего от Яфета народа *киттим* и становится их правителем под именем Янус Сатурнус [Flusser 1978: 13–14].

Дальнейшая история римлян-*киттим* и история израильтян развиваются в тексте параллельно. Так, основатель Рима — Ромул — оказывается современником царя Давида. Параллель Ромул — Давид усиливается тем, что строительство им стен Рима представлена как аналогия перенесения Давидом в Иерусалим столицы израильского царства [Flusser 1978: 18–19]. В результате в повествование *Иосиппона* вводится традиционный для средневековой еврейской культуры мотив отождествления потомков Исава-Эдома с Римской империей. Таким образом, начиная с «Таблицы народов», в повествовании *Иосип-*

нона происхождение римского государства связывается, с одной стороны, с происходящими от Яфета *киттим*, а с другой — с Исавом, братом-соперником Иакова-Израиля. Эта особенность их происхождения является в тексте книги началом истории римско-еврейских взаимоотношений, приведших к «Иудейской войне» — главной теме *Иосиппона*.

Оригинальный еврейский текст *Иосиппона* известен в нескольких редакциях, представленных, во-первых, вышедшим в 1480 г мантуанским изданием типографа Авраама Коната, во-вторых, константинопольской публикацией 1510 г на основе одной из рукописей, восходящих к версии, отредактированной в XIV в. в Византии Иезудой Москони [Bowman 1995: 30], и в-третьих, переписанной в 1282 г в Италии рукописью израильской Национальной библиотеки №8°41280. Эта рукопись была открыта Д. Флюссером, и дата создания оригинала текста, 953 г, сохранилась именно в ней. Она же, в свою очередь, была скопирована с рукописи, переписанной р. Гершомом бен Йехудой (ок. 960 — ок. 1028) и являвшейся, по мнению Д. Флюссера [Flusser 1980/2: 3], копией с первоначального оригинала или же близкого к нему списка. Издание Флюссера послужило источником для русского перевода «Таблицы народов» *Иосиппона*, подготовленного В.Я. Петрухиным и Я.Д. Эйделькиндом [Петрухин 1994: 44–56; Петрухин 1995: 25–40].

Четвертой версией «Таблицы народов» *Иосиппона* можно считать вариант, сохранившийся в уникальной рукописи Элизера бен Ашера га-Леви — еврейского хрониста, жившего в XIV в. в Германии и скопировавшего текст из хроники итальянского автора XI в. — Иерахмиэля бен Шломо [Yasif 2001: 128]. Наконец, древнейший (арабский) перевод *Иосиппона* можно считать пятой средневековой версией этой книги.

Этот перевод использовался и иудеями, и христианами, и мусульманами. Впервые его существование упоминается в трудах арабского историка, философа и теолога Ибн Хазма (ум. 1063). Создание его приписывается некоему иудею Закарии ибн Саиду ал-Йамани, известному только по упоминанию в сочинениях турецкого историка Хаджи Халифы (ум. 1665) [Fishel 1954: 592]. Сохранился он в рукописях, переписанных иудеями и арабоязычными христианами восточных церквей,

главным образом, коптами. Таким образом, существуют две основные редакции арабского *Иосиппона*: иудейская, представленная рукописями, переписанными в еврейской графике и сохранившимися в собрании каирской генизы, и христианская, к которой относятся все остальные рукописи *Иосиппона*, написанные только в арабской графике. Полный текст арабского перевода дошел до нас исключительно в составе последних, тогда как в еврейскографических рукописях из генизы сохранились лишь отдельные фрагменты.

Первое критическое издание арабского *Иосиппона* в версии из каирской генизы было опубликовано в 1991 г в третьем томе докторской диссертации израильского арабиста и медиевиста Ш. Селы [Sela 1991/3]. Полная версия этой работы увидела свет в 2009 г уже после смерти исследовательницы [Sela 2009/1–2]. Это издание включает в себя публикацию обеих версий арабского *Иосиппона* в арабской и еврейской графике.

Ш. Села выдвинула теорию о преимущественном влиянии арабских источников на происхождение арабской и еврейской версий книги, попытавшись опровергнуть точку зрения Флюссера на *Иосиппон* как на произведение, созданное одним автором за короткий период времени с использованием еврейских и латинских источников. Здесь я не буду подробно разбирать содержание полемики Ш.Селы с точкой зрения Флюссера, поскольку достаточно много внимания этому я уже уделил в соответствующей работе [Рашковский 2009]. Отмечу только, что сличение арабского перевода текста «Таблицы народов» с оригиналом показывает, что он сделан с наиболее древнего и не дошедшего до нас варианта еврейского текста. Подтверждающие этот тезис примеры были приведены мной в 2009 г на основании публикации текста источника в диссертации Ш. Селы [Sela 1991/3]. Исправленное и дополненное издание 2009 г. мне в тот момент не было доступно.

Концепция Ш. Селы в работе 2009 г. мало изменилась по сравнению с идеями, изложенными в диссертации 1991 г. В ней Села по-прежнему отстаивает тезис о том, что *Иосиппон* является сложным и многосоставным источником. При этом открытая Флюссером редакция, представленная иерусалимской рукописью №8°41280, отражает,

по ее мнению, самую позднюю стадию формирования текста данного памятника, в то время как существующий арабский перевод был сделан с предшествующей версии [Sela 2009/1: 5–6].

Перейдем теперь к вопросу о расхождениях в тексте «Таблицы народов» в еврейской и арабской версиях *Иосиппона*. Они различаются по объему и структуре. Арабский текст, во-первых, короче еврейского примерно на половину (по ряду причин, о которых будет дополнительно сказано ниже, описание части народов в нем отсутствует), а во-вторых, отличается порядок перечисления этниконов. Хотя обе версии в целом следуют библейскому порядку перечисления народов, происходящих от потомков Яфета, некоторые существенные детали в них различаются.

В арабском *Иосиппоне* рассказ о каждом из народов (или, как в случае с потомками Тогармы, о каждой группе народов) полностью совпадает с порядком упоминания патриархов-эпонимов в библейском тексте. В еврейской же версии этот принцип соблюден лишь частично, так как часть этниконов, относящихся к внукам Яфета, описывается отдельно перед другими сыновьями. Выглядит это следующим образом: текст начинается рассказом о потомках Гомера, отождествляемых с франками. Однако, после этого в соответствии со стихом (Быт. 10:2) дается описание народов, восходящих к сыновьям Гомера, то есть потомкам патриархов Тогармы и Рифата. После чего текст вновь возвращается к перечислению потомков Яфета. При этом Мадай (мидийцы), в отличие от библейского порядка, идет перед Яваном (греки). Однако рассказ о потомках Явана следует не до, а после описания народов, происходящих от Тувала, Мешеа и Тираса [Sela 2009/1: 40–41]. Причиной этого, вероятно, было стремление автора *Иосиппона* завершить текст «таблицы народов» описанием римлян (*киттим*) и датчан (*доданим*), что, как будет продемонстрировано ниже, имело важное значение для идеологической концепции *Иосиппона*.

Порядок перечисления и описания этнонимов в таблице народов еврейского и арабского *Иосиппонов* определяется порядком упоминания их предков-эпонимов в десятой главе книги Бытия, а не про-

странственным размещением соответствующих народов на реальной или воображаемой карте мира. Именно по этой причине в таблице народов *Иосиппона* греки соседствуют с мидийцами, а Греция — с ад-Дайламом и Хорасаном, а от описания страны алеманов автор легко переходит к истории войн между византийцами и арабами за Тарс Киликийский.

Терминология в текстах таблицы народов еврейского и арабского *Иосиппонов*, напротив, различается не сильно. Единственным заметным отличием является систематическая замена используемых при описании мест проживания разных народов ивритских глаголов *yašav* (буквально: «сидеть», а также «жить», «проживать») и *hana* («располагаться станом») единственным глаголом *sakana* — «жить» в арабском варианте книги.

Самым заметным отличием арабской версии *Иосиппона* от оригинала является отсутствие в ней списка славянских племен, имеющегося во всех редакциях еврейского текста, включая наиболее поздний из них — написанную во второй половине XI в «Хронику Йерахмиэля». Следовательно, фрагмент еврейского *Иосиппона* о славянах был включен в состав книги не позднее этой даты. В своей предшествующей работе я уже предположил, что появление этой вставки, вероятно, можно связать с деятельностью достоверно известного нам переписчика *Иосиппона* р. Гершом бен Йеһуды или его учеников, знакомых с географией расселения славянских племен в Центральной Европе. В частности, упомянутый в комментариях р. Гершом к трактату Хуллин вавилонского Талмуда термин *lašon Kenaan* применительно к языку славян, отождествляемых в еврейской версии *Иосиппона* с потомками доданим, встречается в еврейской литературе в таком значении впервые [Рашковский 2009: 12–13].

Фрагмент еврейского *Иосиппона* о славянах является именно вставкой, разбивающей изначально целостную картину повествования о расселении народов, происходящих от потомков Яфета. Изначально, это описание, как и в арабской версии, заканчивалось на упоминании датчан (*даниски* в тексте источника) после чего следовала ремарка об исторической предопределенности власти римского госу-

дарства над всей Ойкуменой и о бессмысленности сопротивления Риму, даже для датчан, пытавшихся укрыться от римского завоевания на островах Океана: «Доданим — это даниски, живущие на островах Океана в земле Денамарка и в Индании¹. Они поклялись не покоряться римлянам, укрывшись на островах моря — Океана. Но не смогли достигнуть этой цели, ибо власть римлян доходила до последних островов моря» [Flusser 1978/1: 7–8]. Так говорится об этих событиях в еврейском *Иосиппоне*. Этот мотив связан с одним из эпизодов книги, имеющим отношение к событиям, случившимся в начале Иудейской войны. Он повторяется в речи царя Агриппы, предостерегавшего иудеев от выступления против власти Рима на том основании, что римлянам удалось покорить народы, окруженные волнами океана [Flusser 1978/1: 281].

Автор арабской версии *Иосиппона* пользовался еврейским оригиналом, так что перед нами действительно перевод, хотя местами достаточно сильно сокращенный и упрощенный. Кроме фрагмента о славянах, переводчик-создатель арабской версии опустил известие еврейского *Иосиппона* о покорении лангобардами Италии, сократив отрывок о германских племенах, происходящих от патриарха-эпонима Элиши (Быт. 10:4). В результате в арабской версии *Иосиппона* сохранилось упоминание только об алеманах (*алмайна*) и оказались пропущены описания лангобардов, баваров и бургундов.

Ивритский оригинал достаточно четко прослеживается благодаря написанию значительной части этнонимов в арабском переводе *Иосиппона*. Особенно хорошо это заметно на примере списка десяти племен потомков сыновей Тогармы. Так, написание этника *ал-бцинак* (обозначение печенегов) является простой транслитерацией еврейского *пицинак* с характерным употреблением буквы *бет* для передачи звука [п], отсутствующего в арабском, и с использованием буквы *цаде* (эквивалента арабской *сад*) Во всех других арабских средневековых источниках встречается написание этника «печенеги»

¹ Автор еврейского оригинала *Иосиппона* использовал не дошедший до нас латинский источник, приняв имевшееся в нем латинское выражение *in Dania* за название отдельной страны.

(араб. *баджнак* или *баджанакийя*) с использованием буквы *джим*, а не *сад*. Единственным исключением является арабский перевод *Иосиппона* [Sela 2009/2: 368].

Традиция, рассказывающая о происхождении десяти народов от Тогармы, была известна современным *Иосиппону* еврейским авторам. В дипломатическом послании хазарского правителя — Иосифа еврейскому сановнику при дворе кордовского халифа Абд ар-Рахмана III (912–961) Хасдаю ибн Шапруту она встречается в трех вариантах, представленных краткой и расширенной редакциями письма, а также в цитате, сохранившейся в одном из фрагментов галахического трактата *Сефер ха-иттим* (конец XI в) [Коковцов 1932: 20, 28, 74–75, 90–91, 128–130]. В перечне, приводимом в письме Иосифа, надежно идентифицируются только три этникона. Это опять же хазары (*хазар*) и, в противоположность *Иосиппону*, волжские, (а не дунайские) болгары (*б-л-г-р*), а также савиры (*савир*). Дунайские же болгары в письме Иосифа называются *в-н-н-т-р* [Коковцов 1932: 28, 92]. Отождествление прочих этниконов: *Авийор* (*Агийор*), *Турис*, *Аваз* (*Авар*, *А-з-х*), *Угуз* (возможны также чтения *Огуз*, *Авин* или *Уян*), *Би-з-л*, *Т-р-н-а*, *Янур* (*Узр*, *З-нур*) относится к числу недоказуемых гипотез.

Аналогичное представление о происхождении десяти народов от сыновей Тогармы было известно и арабской историко-географической литературе, где оно встречается, например, у ал-Йа'куби — автора конца IX в. К числу потомков Тогармы последний относит следующие этниконы: *ал-Бурджан*, *ад-Дайлам*, *ат-Тайласан*, *Гилян*, *Филян*, *ал-Лан*, *ал-Хазар*, *ад-Дуданийя* и *ал-Арман* [Lewicki 1956: 254–255]. Этот перечень ближе к списку *Иосиппона*, чем все варианты, имеющиеся в письме Иосифа. С *Иосиппоном* в нем полностью совпадают обозначения хазар, алан и дунайских болгар (*ал-Бурджан*). Этникон *ад-Дайлам* также имеется в *Иосиппоне*, хотя и не входит в перечень сыновей Тогармы. В *Иосиппоне*, как и у ал-Йа'куби, этниконы, связанные с десятью тогармскими народами, сгруппированы скорее по географическому признаку: почти все они относятся к Прикаспию, Кавказу и Причерноморью.

Иосиппон был известен и самому Хасдаю. В одном из адресованных ему документов упоминается изготовление предназначенной ему копии сочинения на острове Липара в Южной Италии [Голб, Прицак 2003: 112–113]. По мнению Н. Голба, это могла быть копия с оригинала или близкого к нему списка [Голб, Прицак 2003: 112–113]. Время создания письма относится к 940-м гг, то есть несколько ранее создания оригинального текста *Иосиппона*, согласно Флюссеру [Голб, Прицак 2003: 125].

Как было отмечено выше, список сыновей Тогармы в *Иосиппоне* не повторяет информацию письма Иосифа. В обоих источниках полностью совпадает название лишь одного народа из десяти, а именно хазар. Интересно также различие написания этникона «хазары» в еврейской и арабской версиях книги. В еврейском варианте он встречается в форме *кузар* (כוזר) [Flusser 1978/1: 4]. Тогда как в арабском *Иосиппоне* имеется стандартная арабская форма обозначения этого народа — *ал-хазар* (ألخوزر) [Sela 2009/2: 459]. Эта же форма встречается в письме Иосифу и других дипломатических документах Хасдая [Коковцов 1932: 7, 14, 51, 63].

Сравнение перечней сыновей Тогармы в *Иосиппоне* и письме Иосифа неизбежно приводит нас к двум важным выводам. Во-первых, оба этих источника не могли повлиять друг на друга. Во-вторых, основываясь на данных дипломатических документов Хасдая, мы можем утверждать, что последний мог обладать почерпнутой из письменных источников информацией о хазарах еще до написания своего письма к Иосифу и получения ответа на него.

Кроме гебраизмов в таблице народов арабского *Иосиппона* есть и примеры влияния источников, написанных в арабской графике и на арабском языке. В качестве такового следует назвать в первую очередь описание реки Арно, названной в тексте «река Киса». В еврейском тексте она названа «рекой (города) Пизы» (ивр. *nahar Pisa* или נהר פיסא). Появление же названия *Kisa* в иудео-арабском тексте книги объясняется неправильной расстановкой диакритических точек при написании названия реки в тексте, написанном в арабской графике. Именно так может быть объяснена последовательная замена араб-

ской буквы *фа* на отличающуюся от нее всего одной диакритической точкой букву *каф* и употребление буквы *коф* при обратном переводе текста в еврейскую графику.

В другом месте таблицы народов арабского *Иосиппона* эта же река еще раз фигурирует в тексте, но на этот раз только в результате случайной ошибки в форме *Биса*. Здесь разумеется, вновь имеется в виду, то что эта река течет через город Пиза. А сама форма написания названия реки и города соответствует арабскому произношению писца. Вообще смешение гидронимов и топонимов характерно для таблицы народов *Иосиппона*. Так, например, Италия также называется рекой в арабском переводе.

Самым же характерным примером такого способа географического описания является рассказ о расселении русов на реке *Кива* (в арабском переводе книги она называется *Кийун*). В названии реки легко узнается имя города. И это, разумеется, Киев. Отождествление же реки вызывает вопросы. Дело в том, что в еврейском оригинале [Flusser 1978/1: 5] содержится дополнительное указание на впадение «реки русов» в море *Гурган*, мешающее ее отождествлению с Днепром. Однако, это затруднение оказывается легко преодолимым, если предположить, что в данном контексте под рекой *Кива* или *Кийун* имеется в виду не Днепр, а путь по рекам Восточной Европы, соединявший земли русов с Каспийским морем.

Основанием для такой интерпретации является наличие похожих представлений в современной *Иосиппону* арабской историко-географической литературе X в. Так, мнение об истоке Волги или Итиля в земле русов разделяли писавшие в середине X в. ал-Истахри и ибн Хаукаль, а также автор *Худуд ал-Алам* — персоязычной компиляции конца X в. [Джаксон и др. 2007: 221–222]. Фактически понятие о «реке русов» в арабо-персидской географической литературе объединило представление о волжском торговом пути с понятием о возможности пересечь восточную Европу в меридиональном направлении по рекам. Здесь имеется в виду географическая концепция, аналогичная древнерусскому понятию о пути «из варяг в греки». Известие о русах в еврейском оригинале *Иосиппона* также следует понимать как отражение

этих же представлений [Джаксон и др. 2007: 240]. Кроме того, в современной *Иосиппону* арабской географической литературе было распространено представление о соединении водного пути между Константинополем и Северной Европой с рекой Итиль. Этот водный путь изображался, например, в виде пролива, идущего через всю Восточную Европу на одной из карт, иллюстрирующих современную *Иосиппону* «Книгу изображения земли» арабского географа ибн Хаукаля [Калинина и др. 2014: 26].

Таким образом, нет никаких оснований для того, чтобы согласиться с точкой зрения Ш. Селы и принять реконструируемое ей чтение *Кир* [כִּיר] для названия реки, отождествив ее с Курой [Sela, 2009. Vol. 1. P. 102]. Подобное понимание известия о русах в *Иосиппоне* представляется совершенно неправомерным, так как оно не встречается в рукописях арабского *Иосиппона*. В версии, записанной еврейской графикой, из генизы река русов носит название *Кийун*, а в арабографической версии чтение *Кир* (کیر) для названия этой реки является реконструкцией исследовательницы и потому помещено ею в квадратные скобки. В реальных же рукописях, как она признает, есть только чтения کبر, ز и کبو [Sela 2009/2:367, 549].

Чтение *Бира* (בִּירָא) для названия реки русов, реконструируемое из *Кира* (כִּירָא) действительно встречается в старопечатных изданиях *Иосиппона*: Мантуанском 1480 г, Константинопольском 1510 г и в первой европейской научной публикации под редакцией Брейтхаупта [Гаркави 1874: 40–41, 58–64]. Еще Гаркави понимал соблазн связать данное известие о походах русов на Каспий в особенности с описанным ибн Мискавейхом набегом на Бердаа в 944 г, когда их корабли действительно поднялись до города из Каспийского моря вверх по течению Куры [Sela 2009/1: 71–72]. Однако, благодаря одной из версий арабского перевода (очень поздней и датируемой 1808 г.), ему удалось восстановить первоначальное чтение *Кива*, подтвердившееся потом благодаря находке Флюссером иерусалимской рукописи №8°41280 [Гаркави 1874: 76].

К сказанному выше следует добавить, что в арабской версии *Иосиппона* отсутствует указание на впадение реки русов в Каспий или

(в терминологии источника) *море Гурган* [Sela 2009/2: 367, 549], имеющееся во всех сохранившихся вариантах еврейского текста. Таким образом, допустимо предположить, что данное известие могло быть результатом дипломатических контактов Хасдая ибн Шапрута с Хазарией и влияния представлений еврейских источников середины X в. о географическом положении Каганата. Возможность достичь Хазарии из Западной Европы последовательно через земли венгров, русов и Волжскую Булгарию упоминается также в письме Хасдая [Коковцов 1932: 16, 65–66]. В письме Иосифа говорится о том, что послание Хасдая было доставлено в Хазарию иудеем из страны *Н-м-ц* [Коковцов 1932: 26, 90]. Использование в этом контексте славянского обозначения Германии заставляет предполагать, что этот человек прибыл из Западной Европы.

В заключение хотелось бы еще раз отметить, что значение арабской версии «Таблицы народов» *Иосиппона* для исследования ранне-средневековой истории стран Центральной и Восточной Европы состоит в том, что она представляет собой отражение наиболее ранней дошедшей до нас версии этого текста, выполненной на основе не сохранившейся редакции еврейского *Иосиппона*. Особенный интерес она может представлять и для хазароведения, так как она ближе всего может стоять к раннему варианту текста *Иосиппона*, известному Хасдаю ибн Шапруту, и, таким образом, может служить дополнительным источником сведений о географических представлениях, лежавших в основе памятников еврейско-хазарской переписки.

Комментированный перевод «Таблицы народов» арабского *Иосиппона* предлагается ниже в качестве приложения к данной статье. Перевод выполнен по изданию Ш. Селы [Sela 2009/1–2]. За основу был взят вариант текста, сохранившийся в каирской генизе [Sela 2009/2:549] и стоящий ближе всего к еврейскому оригиналу. Арабографическая версия таблицы народов арабского *Иосиппона* опубликована на с. 367–368 того же издания.

Приложение

Перевод вступления к арабской версии книги *Иосиппон*

Во имя Всемилоственного¹, толкование сочинения² Йусуфа бин Гурийона³, блаженной памяти. Книга истории евреев во времена Второго Храма⁴ Йусуфа бин Гурийона, да пребудет милость Божья над ним. В ней рассказывается об истории их царей, а также царей римлян и персов, и царей греков, и других (народов) и о событиях, которые случились в их времена от строительства Храма до его разрушения и изгнания их⁵ из него.

Начало книги

Адам родил Шета. Шет родил Эноша. Энош родил Кайнана. Кайнан родил Махалиэля. Махалиэль родил Йареда. Йаред родил Эноха. Энох родил Метешулаха. Метешулах родил Ламеха. Ламех родил Ноя. Ной же родил Сима, Хама и Яфета. А Яфет родил Гомера, Магога, Мадайя и других.

Сыновья Гомера — Ашкеназ и т.д.... а сыновья Явана — Элиша, [Тарш]иш и т.д.... И вот племена сыновей Яфета с упоминанием мест, в которых они живут.

Что касается *Мадай*, то это — *ад-Дайлам*, которые живут в стране Хорасан. *Яван* — это греки (*ал-йаваниин*), которые (живут) в стране Нании⁶ и Македонии, а *Тубал* — это *сакани*⁷, живущие в земле Таскани

¹ *ar-Rahman*.

² Араб. *šarh diwan*. Так текст сочинения озаглавлен в версии из каирской генизы.

³ В христианской арабографичной версии текст озаглавлен: *Kitab ahbar al-yahud fi-l-bayt al-thani al-mansub ila Yusuf bin Kuryun al-Kahin* [Sela 2009/2: 367].

⁴ Иудео-арабск. *Fi bayt šeni*. Здесь и далее гебраизмы при их переводе на русский язык выделяются жирным шрифтом.

⁵ Т.е. иудеев.

⁶ Такой же вариант названия Греции встречается и в некоторых рукописях еврейского *Иосиппона*. См.: [Flusser 1978/1: 5].

⁷ Речь идет о жителях итальянской области Тоскана. В силу некоторых особенностей еврейской палеографии (часто встречающееся смешение букв *бет* и *каф*) допустимо также чтение *сабани* [Sela 2009/1: 102]. С потомками

на реке Киса¹. *Мешех* — это *саксани*², *Тирас* — это русы³, живущие на реке Кийун⁴, в стране тосканской на реке Биса⁵. *А-н-г-л-с-с*⁶, и они⁷ живут у моря. *Ашкеназ* — это *фрасиус*⁸, они живут в стране Франса⁹ на реке Сигана, а *Рифат* — это *ф-р-т-н-рос*¹⁰, и они живут в стране З[...]б-н-а¹¹ на реке Лира.

Тогарма — это десять племен: *ал-Хазар*, *ал-Б-цинак*¹², *ал-Лан*¹³, *ал-Булгар*¹⁴, З[б-ф]¹⁵, *Б-тирах*¹⁶, *Хин*¹⁷, *Унгар*¹⁸, *Исуах*¹ и *Т-лмиц*². Все они

патриарха — эпонима *Тубал* в еврейском *Иосиппоне* связан сюжет, восходящий к истории о похищении сабинянок [Flusser 1978/1: 10].

¹ Иудео-араб. נהר פִּיזָּה. Разумеется, должно быть נהר פִּיזָּה 'река [города] Пизы'. Вероятно, такое описание в иудео-арабском тексте появилось вследствие влияния арабской графики и путем последовательного превращения названия (פִּיזָּה → פִּיזָּה → פִּיזָּה). В еврейском *Иосиппоне*: פִּיזָּה.

² Т.е. саксы.

³ Араб. *ар-Рус*.

⁴ То есть на реке (города) Киев. *Нахар Кива* в еврейском *Иосиппоне*. В христианской арабографической версии сохранилось добавление: они (т.е. русы), *саксани* и *ал-дж-л-сис* (англичане) живут на (берегах) моря. (арабск. *ala al-bahr*) [Sela 2009/2:368].

⁵ Конец этой фразы — ошибка переписчика. *Р. Биса* — 'река [города] Пизы'. Написание נהר פִּיזָּה могло возникнуть на почве как арабской графики, так и произношения писца.

⁶ Англичане. *Инглеси* в еврейском *Иосиппоне*.

⁷ Т.е. русы.

⁸ Т.е. франки. В еврейском *Иосиппоне* — *франкос*.

⁹ Иудео-арабск. פִּרְאֲנִי

¹⁰ Британос или бретонцы в еврейском *Иосиппоне*.

¹¹ В еврейском *Иосиппоне* их страна навязывается Бретания. Это же название здесь искажено до неузнаваемости.

¹² Печенеги.

¹³ Аланы.

¹⁴ Дунайские болгары.

¹⁵ Предложенное Ш. Селой [Sela 2009/2: 549] гипотетическое восстановление текста. В еврейском *Иосиппоне* в этом месте встречается не идентифицированный этникон *Канбина*.

¹⁶ В еврейском *Иосиппоне* — *Турк*.

¹⁷ В еврейском *Иосиппоне* — *Буз* — возможно, искаженное название огузов.

¹⁸ Венгры.

живут в северной стороне, и места их проживания называются по их именам, часть их живет на реке Ит[иль], но *ал-Булгар*, *ал-Б-цинак* живут на реке *ал-Дауба*³.

Элиша — это [Ал]майна⁴, которые живут между горами Йоб и [Шибтамо] и на реке Ансалия⁵, сейчас на...⁶ реках Пао и Тасио⁷. *Таршиш* — это тарсяне, которые приняли обычаи македонян, живут на реке Тарса. Когда же захватили Тарс сыны Измаила, они бежали из него⁸.

Киттим — это римляне, которые живут в стране Искания⁹ на реке Табир¹⁰, а это река, которая течет мимо города Рима. *Доданим* — это *даниски*¹¹, которые живут на островах Моря-Океана.

¹ Этому этнику соответствует *Захух* еврейского *Иосиппона*, оставшийся неидентифицированным Д. Флюссером [Flusser, 19781. Vol. 1. P. 5]. Ш. Села [Sela, 2009. Vol. 1. P. 103] предлагает в данном случае ряд конъектур и в результате реконструирует чтение *касух* и отождествляет с его с адыгскими народами — *касах* арабской географической литературы или *касогами* древнерусских летописей.

² Толмац в еврейском *Иосиппоне* или толковины в древнерусской «Повести временных лет».

³ Дунай. В еврейском *Иосиппоне* — *Дануви*. Интересно, что в арабографических рукописях арабского *Иосиппона*, в отличие от рукописей каирской генизы, встречается имеющаяся в еврейском *Иосиппоне* славянская глосса Дунай [Sela 2009/1: 103; Sela 2009/2: 368].

⁴ Алеманы. В еврейском *Иосиппоне* — это общее обозначение германских племен.

⁵ Искажение от «Италия».

⁶ Здесь текст из арабской версии *Иосиппона* из каирской генизы испорчен. В своем переводе Ш. Села [Sela, 2009. Vol. 1 P. 104], опираясь на арабографическую версию *Иосиппона* [Sela 2009/2: 369] реконструирует текст следующим образом: «захватили реку Италия и теперь живут там на реках Пао и Тасио».

⁷ Тичино.

⁸ Здесь содержатся сведения, датирующие таблицу народов *Иосиппона*. Город Тарс был отвоеван византийцами в 965 г [Flusser 1978/1: 7].

⁹ Искажение от «Кампания» в еврейском *Иосиппоне*.

¹⁰ Тибр.

¹¹ Как показывает Ш. Села [Sela 2009/2:368], в некоторых арабографических рукописях *Иосиппона* сохранилась реконструируемая Флюссером [Flusser 1978/1: 7] изначальная германская форма этника — *данскр*.

Список литературы

Вестберг 1908 — *Вестберг Ф.Ф.* К анализу восточных источников о Восточной Европе // Журнал министерства народного просвещения. 1908. Ч. 13. С. 364 — 400.

Гаркави 1874 — *Гаркави А.Я.* Сказания еврейских писателей о хазарах и хазарском государстве. СПб., 1874.

Голб, Прицак 2003 — *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X в. М.; Иерусалим, 2003.

Джаксон и др. 2007 — *Джаксон Т.Н., Калинина Т.М., Коновалова И.Г. Подосинов А.В.* «Русская река». Речные пути восточной Европы в Античной и Средневековой географии. М., 2007.

Калинина и др. 2014 — *Калинина Т.М., Петрухин В.Я., Флеров В.С.* Хазария в кросскультурном пространстве. Историческая география, крепостная архитектура, «выбор веры». М., 2014.

Коковцов 1932 — *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932.

Петрухин 1994 — *Петрухин В.Я.* Славяне и русь в «Иосиппоне» и «Повести временных лет»: к вопросу об источниках начального русского летописания // Славяне и их соседи. 1994. Вып. 5. С. 44 — 56;

Петрухин 1995 — *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси. М., Смоленск, 1995.

Рашковский 2009 — *Рашковский Б.Е.* Книга Иосиппон как источник по истории славян и некоторых других народов Восточной Европы в исследованиях 1940-1990-х гг. // Славяноведение, 2009, № 2. С. 3–15.

Bowman 1995 — *Bowman St.* Yosippon and Jewish nationalism // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. Vol. 61. 1995. P. 23–51.

Fischel 1954 — *Fischel W.J.* Ibn Khaldun and Josippon // Homenaje a Millas — Vallicrosa. Vol. 2. Barcelona, 1954. P. 587–598.

Flusser 1953 — *Flusser D.* Автор книги Иосиппон — его личность и эпоха (иврит) // Цийон, 1953. Т. 18. Р. 109–126.

Flusser 1973 — *Flusser D.* Автор книги Иосиппон как историк (иврит) // Место истории евреев во всемирной истории. Jerusalem, 1973. Р. 203–226.

Flusser 1978–1980/1,2 — *Flusser D.* Книга Иосиппон (Иврит). Jerusalem, 1978–1980. Vol. 1–2.

Kupfer, Lewicki 1956 — *Kupfer F., Lewicki T.* Źródła hebrajskie do dziejów słowian i niektórych innych ludów Środkowej i Wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII w. Warszawa; Wrocław, 1956.

Lewicki 1956 — *Lewicki T.* Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. Wrocław; Kraków, 1956.

Sela 1991/1–3 — *Sela Sh.* Книга Иосиппон и параллельные ей источники на арабском и еврейско-арабском языках (иврит). Tel-Aviv, 1991. Vol. 1–3.

Sela 2009/1–2 — *Sela Sh.* Арабская книга Йосефа бен Гориона (иврит). Jerusalem, 2009. Vol.1–2.

Yasif 2001 — *Yasif E.* Книга памятных событий или Хроника Йерахмиэля (иврит). Jerusalem, 2001.

Опыт литературного перевода древнеперсидских надписей: Ахемениды по-грузински

М.М. Сахокия

В статье делимся общим опытом литературного перевода полного корпуса древнеперсидских надписей на грузинский язык, осуществленного автором настоящей статьи, а также литературно-художественных переводов отдельных ахеменидских надписей, ранее осуществленных М. К. Андроникашвили. Речь идет в основном о понимании и восприятии, об интерпретации текстовых материалов древних историко-эпиграфических памятников и возможности определения их различных жанровых характеристик с помощью анализа структуры текста.

Общие параметры. Известны возможные виды переводов древних памятников: подстрочник, академический научный перевод, лингвистический перевод (когда указываются грамматические категории и досконально расписываются все формы), и, наконец, литературно-художественный перевод; этот последний, в свою очередь, может быть поэтизированным, или поэтическим, стихотворным переводом. Выбор здесь зависит от различных задач, интересов и творческого предрасположения (настроя) автора-переводчика. При этом на механизмы избирательности при творческом переводе, в качестве решающего фактора влияет также целый комплекс текстологических и текстурных характеристик оригинала (семантика, прагматика и структура текстов).

В данном случае, можно говорить об определенных особенностях, присущих, по мнению обоих переводчиков, ахеменидским надписям. Речь идет о таких литературно-художественных чертах и приемах, как частые повторы идентичных контекстов, тавтология, использование сакральных и застывших формул, параномасии, этимологических фигур, клишированных эпитетов, а главное — метр и ритм отдельных

участков текстов (напр., соотношение длины предложений с порядком слов и иными синтаксическими признаками). Эти черты, бесспорно, производят впечатление жанровой литературности, а общая мелодика текста создает музыкальность, содействующую поэтическому восприятию текста строительных надписей (касающихся архитектурных памятников, различных произведений искусства и др.). Подчеркиваем: ритмика, метрика и другие характерные черты текстов ахеменидских надписей, свойственные текстам художественным, дают возможность стихотворного переложения данных текстов на грузинский язык. В целом, перевод автора этой статьи — литературный, художественный перевод, при этом, однако, исчерпывающе передающий содержание оригинала.

Различные надписи разнятся по форме перевода. Напр., большая Бехистунская надпись Дария переведена в прозе и отличается наибольшей близостью к оригиналу, а множество средних или малых строительных надписей переданы в стихотворной форме. Есть также образцы ритмической прозы, образцы свободного стиха и т.д., в зависимости от художественного вкуса, от творческой музыки переводчика и специфики содержания различных надписей. Рифмованные пассажи самого оригинала дают тому основание [Андроникашвили 1990; Сахокия 2012, 2015, 2014].

Жанр ахеменидских надписей. В двух словах можно заранее сказать так: по содержанию это царские хроники, а по форме — как минимум, ритмическая проза. Очевидно, текстовый материал надписей создает почву для литературного, художественного его переложения на другой, современный язык. Тем более интересно возникновение творческого устремления к поэтическим переводам. Что касается наших [Андроникашвили 1990; Сахокия 2012, 2015, 2014], то они получились в этом смысле совершенно естественным образом, в результате свободного творческого выбора.

Идея возможности стихотворного перевода ахеменидских надписей принадлежит Мзии Андроникашвили. Полностью принимая эту идею, М. Сахокия претворила ее в своей творческой попытке в полном масштабе.

По поводу такого подхода к переводу М.К. Андроникашвили в свое время писала: «Много современных исследователей (И. Фридрих, В. Кениг, М. Моин) находят допустимым, возможным наличие (присутствие) рифмы и метра в древнеперсидских надписях, но не все разделяют это соображение. Однако такие «маловерные» явно забывают тот факт, что поэзия вскармливается вообще не только литературой, но также и фольклором. Давняя и богатая фольклорная традиция древних иранцев, в том числе парсов, не вызывает сомнений. Кроме этого, именно те повторы, которые в прозаическом тексте производят впечатление надоедливости и монотонности, на самом деле могут быть использованы в качестве осознанного художественного приема. И главное: стихотворные, особенно религиозные тексты имели, кроме прочего, практическое назначение; таковые должны быть легко запоминаемы; данное обстоятельство явно подтверждается традицией устной передачи Авесты и Ригведы из поколения в поколение. Поэтому тот факт, что в древнеперсидских надписях присутствуют ритм и рифмы, также может быть связан с давней фольклорной традицией. Поэтичность древнеперсидских текстов подтверждается лучше всего предельной легкостью стихотворной передачи древнеперсидских надписей на грузинском языке, позволяющей сохранять при этом точность смысла текста оригинала» [Андроникашвили 1990: 297].

Присущий ахеменидским текстам возвышенный пафос повествования, эмоциональный накал описания «свершенных великих дел, грандиозных прекрасных строителей, культурно-духовного созидания» и т.д., знакомят читателя с миром культуры одной из замечательных и пленяющих воображение древних цивилизаций. Сам дух ахеменидских надписей и присущие им выразительные средства способствуют их поэтизированному восприятию. Для текстов надписей характерен торжественный настрой, праздничность (за исключением большой Бехистунской надписи). Уже только одни темы большинства надписей, — по сути, Красота. Отсюда и высокий стиль, и возвышенный пафос повествования, и даже похвальба, но красиво оформленная и подтвержденная фактами, т.е. заслуженная, оправданная. Наконец, в

текстах оригинала явно присутствует своеобразная рифма. Можно констатировать, что это в основном рифмованная проза.

В настоящей статье делается попытка анализа мотивации и возможностей подобной творческой интерпретации, а также конкретных параметров соотношения оригинала и перевода с точки зрения теории и практики переводческой деятельности как таковой. Устанавливается принадлежность литературно-художественного перевода древних текстовых памятников к области научного перевода (для чисто научных целей), с одной стороны, и к литературе (в первую очередь к литературе переводного языка) с другой. При этом сохраняется предельно полное изложение (передача) содержания и смысла оригинала. Такие художественно-литературные переводы, выполненные специалистами, т.е. учеными — авторами переводов, помимо прочего, служат ознакомлению широкого круга читателей с древними культурами, существуя параллельно с научно-академическими переводами, более точными подстрочниками или собственно лингвистическими переводами, где воспроизводятся точные лингвистические соответствия грамматических форм. По сути дела, речь идет о мотивации литературно-поэтической музыки переводчика (ученого) к осуществлению поэтизированных переводов: каковы импульсы оригинала, и с помощью каких средств они передаются с использованием ресурсов переводного языка.

Само собой разумеется, что подобный труд должен опираться на достижения фундаментальной науки в области иранистики и текстологического анализа оригиналов. Мотивированные подобным образом переводы с соответствующими пояснениями для широкого круга читателей (комментарии, словари, ссылки и др.), можно именовать научно-популярными изданиями. Именно таковыми я сочла результаты собственных трудов в данном случае и на данном этапе [Сахокия 2012/2015].

По мнению экспертов, «переводы М.М. Сахокия относятся не только к области науки (научно-популярных трудов, как говорит сам автор), но, что не менее важно, — к области литературы (т.е. художественной литературы). Исходя из качества перевода, последний сле-

дует смело причислить к общему наследию грузинской переводной художественной литературы. В истории переводов древнеперсидских надписей такой результат фиксируется впервые, так как обычно мы имели дело лишь с чисто научными переводами. Ныне же можно иначе взглянуть на эпиграфическое наследие древних ахеменидских памятников» [Бартая 2013; Лобжанидзе 2014].

В силу подобной оценки, я заинтересовалась собственно механизмами и параметрами соотношения конкретных текстологических характеристик оригинала с их переводными соответствиями (по этому вопросу ср. также: [Деметрашвили 2013/2014], [Тодуа 2004]). Следовало выявить используемые ресурсы и признаки литературной художественности, а также весь спектр выразительных средств — ритмики, метрики, мелодики, степени наличия рифмы и иных характеристик в структуре текста ахеменидских произведений, переложённых нами, например, в стихах. С этой целью было проведено сопоставление по всему корпусу текстов. Подойдя таким образом к анализу собственного перевода, который осуществлялся творчески подсознательно, я попыталась сформулировать все его характерные черты научно, с позиций практики и теории перевода (в частности, литературного), и выявить основополагающие параметры равновесия между оригиналом и переводом.

Основной вывод, точнее, основной параметр оказался парадоксальным и посему интересным, значимым и, тем самым, феноменологическим. Суть этого парадокса в том, что главная черта, определяющая в тексте оригинала его литературно-художественный и эмоционально-насыщенный эффект, в переводе указывает на черту, полностью противоположную: часто повторяющиеся аналогичные контексты, повторы и формулы переданы в грузинском различными эквивалентами, т.е. единообразие заменено многообразием. Таким образом, оригинал и перевод в данном случае взаимно противоречивы в плане их литературного характера. Именно единообразие (если угодно, однообразие) и повторы, создающие метр и ритм древнеперсидских надписей и тем самым обуславливающие их восприятие и художественное воздействие, в литературном переводе сменяется многооб-

разием путем использования синонимических рядов и лексико-фразеологических блоков.

Со своей стороны, традиция грузинской словесности и ее богатое поэтическое и фольклорное наследие отлично работают в этом направлении. В сущности, задачей и целью рассматриваемого перевода является огрузинивание текста — приближение к традиционным структурам грузинской словесности в целом и максимально широкое использование литературного потенциала переводного языка. Этой цели служат такие приемы и выразительные средства, как дополнения, добавления, дополнительные комментарии и пояснения, замена-замещение, традиционная лексика, религиозная лексика, реминисценции, перифразы из литературного наследия, синонимические ряды, многообразие повторов, многогранная передача формул, изменение морфологических форм и грамматических категорий, фактор словорасположения (порядка слов), привлечение служебных слов в качестве дополнительных элементов (как-то междометия, частицы, союзы), расстановка знаков препинания, и много других деталей [Сахокия 2014].

Дело в том что стиль и лексика, фразеология и морфосинтаксис средневекового грузинского эпоса, в первую очередь материал из поэмы Ш. Руставели, во многом созвучны духу и стилю ахеменидских надписей: их условных выражений, перифраз, ассоциаций и реминисценций. в целом уместается в рамках Неудивительно, что в переводах обоих переводчиков традиционное наследие грузинской словесности использовано по необходимости и по возможности полностью.

Последнее обстоятельство позволяет адекватно передать присущие оригиналу черты: пафосность, масштабность, торжественный или праздничный настрой, грандиозность картин, т.е. «царский, королевский, монарший стиль», пусть даже напыщенный, но не ложный, не фальшивый. По-русски, Если представить себе художественный, стихотворный перевод этих надписей на русский, уместно было бы обратиться в первую очередь к пушкинскому слогу, стилю, лексике; к языку сказок и поэм А. С. Пушкина. Сравнить оригинал и его грузин-

ский перевод можно, обратившись к приведенным ниже подстрочникам.

Мы спрашиваем себя: с какой целью вставляются (хоть и вписываются!) в текст перевода дополнения, добавления, комментарии и т.д.? Ответ очевиден: с целью огрузинивания текста, с целью сделать форму и смысл доступными и понятными, приемлемыми для соответствующего читателя, полностью сохраняя при этом смысл и дух первоисточника. Сторого говоря, ни одна его деталь не должна ускользать, ничто из оригинала, будь то мысль, черта, слово, информация, факт и т.п., не должно быть утрачено, однако все может быть чуть больше, умеренно больше: слово, фраза, выражение, словосочетание, комментарий, дополнительные сведения, пояснения, изменения и др. Так и случилось. Определяющим фактором здесь является семантика, т.е. смысл, хотя иногда мы также принимаем в расчет различные требования стихосложения. Исходным ориентиром же является задача качественного огрузинивания текста и целый комплекс, арсенал отработанных с этой целью средств (ср. также [Сахокия 2014]).

Прием вариативности: многообразие, многогранность. Отличным примером являются аналогичные, идентичные друг другу (с редкими и небольшими расхождениями в некоторых надписях) контексты «Сотворения Мира» и соответствующие им грузинские синонимические ряды, т.е. многообразно-многогранные контексты.

Образцы: др.перс. (в скобки помещены фраземы, появляющиеся дополнительно в отдельных надписях, остальной контекст в большинстве надписей приводится без изменений; многоточие обозначает имена царей);

Baga vazraka Auramazdā (haya maθišta bagānām) haya imām būmim adā (/adadā) haya avam asmānam adā haya martiyam adā haya šiyātīm /šāyatām adā martiyahyā haya/mām XŠ(m) akunauš) [Kent 1956].

= подстр.: «бог великий Ахурамазда (который верховный бог=верховный бог), который эту землю создал, который то небо создал, который человека создал, который счастье создал (для) человека\у, который /меня царем сделал».

= груз. стихотв., подстр.: 1. высокий бог Ахурамазда создал сушу, расписал небо, человека породил счастливого, меня ... благословил царем; 2. высокий бог Ахурамазда, он создал эту землю-воду, поставил небо — купол небесный, от него/ им создан человек, человека же он наградил счастьем и блаженством; 3. верховный бог Ахурамазда, который создал эту землю-небо, и как купол, сверху соорудил/поставил небо, породил людей для жизни, счастье для человека посеял; 4. великий/большой бог Ахурамазда, верховный бог, создал для нас людей землю и высшие небеса, людей, человека создал счастливого, дал царство ...над этими людьми; 5. великий высокий Ахурамазда, бог/ господь богов, эту планету создал — свое творение, первозданных небес свод разрисовал, человека также он породил первородного, первозданного человека наградил счастьем, и тем самым водрузил корону/ короновал творение свое; и т.д.

Дополнения или добавления путем повторения и изменений: дополнительные описания, сводки, определения, комментарии — иными словами, то же содержание, что в оригинале, но с дополнительными данными. В образцах, сравнивая подстрочники, легко заметить и выделить такие добавления, которые на самом деле в стихотворном тексте звучат красиво, поясняя к тому же происходящее. напр.:

1. Надпись «Суэцкий канал», с заголовком «Так был проложен впервые Суэцкий канал»: др. перс. подстр.: от Нила по имени реки, которая протекает в Египте, до моря, которое достигает Персии, затем этот канал был проложен, так как я и повелел. И корабли вышли/пошли из Египта, через этот канал до Персии, так какова и была моя воля/как я и желал/как была мне воля. Груз. подстр.: «от Нила, кормящего Египет, и протекающего в Египте, прямо до моря, омывающего Персию, проложили описываемый мной этот канал, как я повелел и постановил»...», «и двинулись корабли, плывущие из страны Египта, через этот канал, проходя по этому каналу, поплыли они сюда, как я и пожелал» (DZc). Это описание канала (или воды) и кораблей напоминает строки из «Шахнаме»; здесь можно думать об очевидных параллелях между древними надписями и эпосом (см. подробнее ниже в заключении). 2. Сузский дворец: «Так был сооружен Сузский дво-

рец»: др. перс. подстр.: из Вавилона греки несли до Сузы. Те, кто выжи-
гали кирпичи, были народом вавилонянами — они сделали; золото из
Бактрии доставили,.. слоновую кость из Индии,.. каменные колонны,
которые здесь сделаны, Абирадуша по имени местности — в Эламе,
оттуда принесли; люди которые расписали стены, те были мидяне и
египтяне... да хранит меня Ахурамазда...и мое царство. Груз. подстр.
«все были вавилоняне, — знатоки дела из Вавилона... греки донесли
доставили в Сузу, — выполнив дело полностью...облицевали стены,
слоновую кость доставили из Индии, — оттуда принесли столько,
сколько надо было для дворца, проявилось мастерство мастеров. Ко-
лонны из благородного камня, оттесанные и поставленные в ряд, из
Элама доставили, из Абидаруша, — это есть точное название местно-
сти...узоры дворца, узорчатое убранство, — это есть искусство мидян и
египтян, — и вот завершены работы по строительству прекрасного
дворца...да хранит меня Ахурамазда...,мое царство, моя страна, мой
народ» (DSf). 3. Ападану с каменными колоннами Артаксеркс великий
царь сделал-построил, который есть Дария царя сын, Ахеменид, Митра
да хранит меня. «Дворец-палаты Ападану построил Артаксеркс-
Артахшатра. Из драгоценного дорогого тесаного камня тесаных ко-
лонн ряды поставил выстроил он группами рядами. Ардашир великий
царь, сын царя Дария, Митра благоволит Ахемениду, да благословит
его Митра полностью — да будет благословляющим» (A2Hb) (ориги-
налы см. [Kent 1956] и др.).

Следует отметить, что в результате по-грузински удачными, мощ-
ными и благозвучными получились привлеченные выше стихотвор-
ные переводы (Суэц, Суза, Ападана) (см. Kent). 3. когда речь идет о
«воле Ахурамазды», в переводе есть синтагма «божественная» воля»,
— в оригинале только «воля» kāmā. Примеров много; также: часто по-
вторяющаяся синтагма «как была воля Ахурамазде/ы=как желал
Ахурамазда» может быть представлена в переводе с добавлениями, к
примеру, таким образом: «Волею Ахурамазды, с помощью данных им
мне талантов — способностей» и т.д. Добавления в таких случаях ра-
ботают также в пользу структур стихосложения, тем более что глу-
бинная семантика, глубинный смысл текста подразумевает присут-

ствие именно этих «данных богом, Ахурамаздой, талантов, возможностей, способностей и т.д.». Подобные контексты есть почти в каждой надписи (см.) 4. др. перс. подстр.: Аспачана оруженосец, царя Дария копье держит. Груз. подстр.: «это аспачана, оруженосец-стрелок, держащий в руке копьёметательный лук Дария» (верлибр, свободный стих) (DNd). 5. др. перс. подстр.: Дария царя копьеносец. Груз. подстр.: «Гаубарува патишуврец/из Патишувра, является/есть копьеносцем/сец Дария царя» (DNc). и мн. др.

Широко используются также дополнительные элементы в виде наречий, местоимений, числительных, прилагательных, а также в виде служебных слов, как-то: частицы, междометия, союзы, знаки препинания (ср. см. также ниже параграф «Замена-замещение»).

Дополнения и добавления — широко используемый прием перевода [Kent 1956; ср.: Sakhokia 2014]. Прием дополнений присутствует и в контекстах Сотворения Мира: *būmī* «земля, мир» — «прекрасный/ое мир/ мироздание, зримый мир, земная красота, мир первозданный, суша и воды», *asmāna* «небо» — «купол небесный, небесный свод, небо первозданное, небеса — краса/украшение Земли, расписал небо, поставил купол небесный» и т.д. (см. подробно ниже контекст Сотворения Мира).

Религиозная лексика. Контексты религиозного содержания (упоминание помощи Ахурамазды, сотворения мира, мольба о содействии Ахурамазды и «других богов» (также ср. в груз. «сопровождающих богов», «других богов, которые существуют», формулы молитвы) однозначно должны быть оформлены и переданы традиционной соответствующей лексикой переводного языка; следовательно, в данном случае, христианским грузинским лексическим составом. Это такие термины и понятия как: благодать, божья милость, благословение, молитва, молить, блаженство, бессмертие, загробный мир, набожность, хранить, божий дар, богослужение, во веки веков, царство божье, божья помощь, истина, правда, божественное правосудие, благочестие, благочестивый, благоволение, правдивость, истинный бог, всевышний (груз. досл. «высокий бог»), милостивый, дар небес, силы небесные, откровение, истина, правда, справедливость, служение, поклоне-

ние, добро, зло, ложь, добрые дела, покровительство, содействие, вдохновение, праведность, праведный, снисходит (сила), царствие небесное, блаженный, блаженная память, спасение, спасенный, благоприятный, и т. п. Весь этот арсенал должен быть задействован, с добавлениями, синонимическими рядами, дополнениями, заменой/замещением форм и всеми остальными приемами. Это должен быть известный, традиционный для словесности (письменной традиции или фольклора) лексический материал, знакомый, родной и понятный для соответствующего читателя, а не какие-нибудь специально выдуманные слова, которых в переводном языке нет. Подбирать органичные соответствия, эквиваленты оригинала, не добавляя при этом откровенную надуманную отсебятину, — задача переводчика.

Синонимические ряды. Одинаковые слова надписей переводятся синонимами или схожими по содержанию словами, как-то:

θātiy «говорит» переводится в различных надписях как: «говорит, произносит, провозглашает, заявляет, повелевает, изъявляет, призывает (глагол «приказывает» в грузинском языке является прямым и полным синонимом глагола «говорить», с прагматической семантикой «вежливости, почтительности/почтения, старшинства, подчиненности, уважения» и т. п.) и др.; *xšāyaθiya* «царь» груз. «царь, государь, король, монарх» и т. п. Интересно, что в грузинском переводе не используется слово *шах*! Дело в том, что в грузинской историко-литературной и общекультурной традиции эта лексема ассоциируется с собственно исламской эпохой, исламской культурой, поэтому мы (оба переводчика) сочли ее неприменимой в грузинском литературном переводе текста, относящегося к эпохе Ахеменидов. Любопытно, что собственно средневековый грузинский эпос большей частью использует именно лексему «царь» — *tefe*, но не *шах*; грузинские версии *Шах-наме* называются «Книга Царей» и все шахиншахи Шах-наме также именуются «царями». Вот таким образом переводчик может руководствоваться лексикологической традицией родной словесности, максимально приближая к последней дух и смысл оригинала. Это один из нагляднейших примеров. *Vazraka* «большой, великий» — «большой, великий, великолепный, величайший, высочайший, блистательный».

Xšaθram «царство» — «царство, страна, владения, земли, государство». *Viθam* «царский дом» — «царский дом, царский двор, дворец, двор» и др. Много образцов синонимов встречается также в контекстах Сотворения Мира (см. ниже пункт «многообразность»).

Реминисценции, ассоциации, ассоциативный ряд. Одним из эффективных и эффектных художественных приемов оказались литературные реминисценции, подразумевающие в нашем случае привлечение подходящих лексем, словосочетаний, фразем, выражений и целых фраз из древней, классической или современной грузинской литературы, словесности, фольклора и других сфер. С этой целью культурное наследие «принимающей» словесности также может и должно быть использовано максимально, на полную катушку. Знакомые и привычные, готовые фразы или перифразы из ресурсов классики создают у читателя ассоциации с миром уже хорошо знакомого, родного литературного наследия; в результате новый материал дотоле незнакомой культуры и цивилизации становится близким, понятным и в определенных чертах похожим на свою культуру. В анализируемых текстах, к примеру, мною использованы следующие реминисценции и перифразы: «архитектура и искусство: бесконечное, несчетное, несметное количество радужных цветов; имеем мы сотворенное Богом несметное число окрасок мира земного» (из Руставели); «царь мудрый, славный и справедливый» (из Руставели); «следуй добру, не следуй злу, не защищай ложь и неправду, защищай правду и правосудие» (из Руставели); «много горя хлебнули они, много страданий видел народ и страна» (из Гурамишвили); «смута была великая, народ был введен в заблуждение, люди были обмануты и растеряны» (из Гурамишвили); «надпись на чаше: я серебряная чаша, кубок для вина, во дворце меня чеканили, Ксеркса царя» (из Бараташвили: ассоциация); «и будешь ты спасен, заслужив Царствие Небесное, станешь блаженной памятью в том мире во веки веков» (из Священного Писания); и др. Так выстраиваются ассоциативные ряды в текстах перевода.

Замена-замещение. Происходит замена, замещение морфологических форм, а также изменение форм и грамматических категорий. Имена и причастия могут в стихах успешно заменять личные глаголь-

ные формы оригиналов. Личные глагольные формы часто заменяются в стихах различными причастиями (тому много примеров в контекстах «Сотворения Мира»). Используются дополнительные элементы в виде наречий, местоимений, числительных, прилагательных, а также в виде служебных слов: частиц, междометий, союзов, знаков препинания (ср. выше параграф «Дополнения и добавления»). Грамматические формы, категории могут эффектно меняться. Напр., в моих переводах неодушевленные предметы (кувшин, чаша, кубки, блюда, вазы, печати, весы) персонифицированы, одушевлены и говорят стихами от первого лица. Напр.: «Надпись на чаше»: «Я серебряная чаша, кубок для вина, во дворце меня чеканили, Ксеркса царя» (по-русски также стих!) (ср. выше параграф «Реминисценции, ассоциации»).

Порядок слов и перестановка. Фактор словорасположения вообще несет определенную художественную нагрузку, равно как и факт перестановки: порядок слов меняется, а понятия и смысл остаются неизменными. Напр.: *baga vazraka Auramazdā*: «Великий бог — [есть] — Ахурамазда; Ахурамазда [есть] великий бог». Здесь меняются местами главные члены предложения: субъект-подлежащее и предикативная морфосинтаксема, предикат (именной, составной). В литературном, художественном переводе можно допустить оба варианта, в подстрочнике же только один, а именно первый, вариант. У М.К. Андроникашвили часто читаем: «Бог Ахурамазда велик», т.е. второй вариант. У меня встречаются оба варианта словорасположения и позиции связки, в том числе такой видоизмененный вариант: «Истинный (= великий) бог — Ахурамазда». Используются традиционное христианское понятие: «истинный». Нередко в моем стихотворном переводе имеем именное переложение фразы: «великий бог Ахурамазда создал».

Длина предложений и постпредикативные пассажи, также повторяющиеся в виде формул, т.е. порядок слов, фактор словорасположения, также относится к формульным образованиям. Главное, — ритмика, метр и ритм, мелодика и музыкальность связаны именно с этим показателем в значительной степени. Например:

Образцы (фрагменты): др. перс.: 1. Dāravayam xšāyaθiyam akunauš aivam parūvnām xšāyaθiyam aivam parūvnām framātāram; adam Dārayavauš xšāyaθiya vazraka, xšāyaθiya xšāyaθiyānām xšāyaθiya dahyūnām vispazanānām xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vazrakāyā dūraiapiy; 2. tayām manā Auramazdā frābara hayā naibā uvaspā umartiyā; 3. manā Auramazdā upastām baratuv hadā viθaibiš багаibiš; 4. imām dahyāum Auramazdā pātuv hacā haināyā hacā dušiyārā hacā drauga; 5. mām xšāyaθiyam akunauš ahyāyā būmiyā; 6. mām xšāyaθiyam akunauš haruvahāyā būmiyā; 7. haušaiy xšačam frābara taya naibam taya uraθaram uvaspam umartiyam; 8. adam Dārayavauš xšāyaθiya vazraka xšāyaθia xšāyaθiyānām xšāyaθiya dahyūnām, xšāyaθiya ahyāyā būmiyā Vištāspahyā ruça Нахāmanišiya; (DNa10-12; DPd8-9,13-14,15-18; DSf 15-17,18; DSp2-3, DSy) и т.д. мн. др. [Kent 1956]. Подстр.: «Дария царем сделал, одного многих царем, одного многих повелителем; я (есмы) Дарий, царь великий, царь царей, царь стран многоплеменных, царь на этих землях, обширных, далеко простирающихся; которые мне Ахурамазда вручил, кои хороши, (населенные) хорошими лошадьми, хорошими/добрыми людьми; мне Ахурамазда да принесет помощь, вместе с другими богами; эту страну да хранит Ахурамазда от вражеских войск, от голода, лжи!; меня царем сделал на этой земле; меня царем сделал многих земель; он ему царство вручил которое хорошее, которое с хорошими колесницами, с хорошими лошадьми, с хорошими людьми; я Дарий есмь, царь великий, царь царей, царь стран, царь на этой земле, Виштаспы сын, Ахеменид» и т.д.

Сам по себе порядок слов и постпредикативность (послеглагольные лексические единицы, фразы и пассажи) древнеперсидского языка сравнимы с тенденцией современного разговорного фарси к свободному словорасположению — в частности, к послеглагольным позициям различных членов предложения и следующих за ними пассажей. Возможно, древнеперсидский также отражал живой разговорный язык. Это вопрос не только лингвистический, но и текстологический, литературоведческий или широко культурологический, охватывающий проблематику структур древних текстов в их соотношении с более поздними культурами в целом (как то: формирование эпосов, поэ-

зии и др.). Очевидно, что текстура надписей охватывает эти далеко идущие вопросы из разных областей.

Имена собственные. Литературный перевод дает возможность свободного использования различных форм имен собственных, как ономастики, так и топонимии. Автор настоящей статьи широко пользуется этой возможностью: в тексте перевода встречаются в разных контекстах разные формы собственных имен: древнеперсидские, греческие, русско-европейские, традиционно-грузинские, библейские древнегрузинские и т.д. Напр.: Дариос, Дарайяваху, Дарех; Ксеркс, Хшайарша; Артаксеркс, Артахшатра, Ардашир; Суза, Труша; Египет, Мудрая, Меср; Элам, Увджа; и др. Избирательность продиктована вкусом переводчика с учетом фактора стихосложения. Иногда собственные имена также подвергаются художественным повторениям в различных формах в одном и том же большом контексте (в отрезке текста). напр.: «Артахшатра поставил в ряд дворцовые колоны из тесаного благородного камня. Ардашир великий царь, сын Дария» (A2Hb) и т.д. Манипулирование вариантами форм собственных имен создает особый художественный эффект, представляя текст многообразным и многогранным.

Заглавия: Наименования глав и тематические группы. Выделяются и работают также факторы наименования глав и разбивки-распределения материала на тематические группы.

«Литературность» и «художественность» проявляется в стиле заглавий, наименования отдельных надписей и целых глав. Оригиналы не содержат, как известно, никаких заглавий, и в специальной литературе надписям присвоены условные академические названия: «Большая Бехистунская надпись», «Антидэвовская надпись Ксеркса», «Строительство Сузского дворца», «Сооружение Суэцкого канала» и т.д. В книге М. Сахокия надписи разбиты по тематическим группам и почти у каждой имеется литературное заглавие, соответствующее содержанию: «Так был проложен впервые Суэцкий канал», «Так был возведён Сузский дворец», «Порицание Ксерксом лжебогов», «Способности царя: я таков», «Дарий избрал меня из многих», «Простёрся далеко персидский клинок», «Лжецари: они лгали», «Закон есть закон»,

«Царские предметы», «Разноцветное строительство», «Цари и царство», «Ахурамазда и Цари» и др. С наименованием глав непосредственно связана разбивка надписей на тематические группы, т.е. объединение отдельных надписей в определенные группы по признаку тематики. Это наглядно видно по оглавлению книги. Большие, групповые темы звучат так: «История и мировоззрение; Все цвета радуги ахеменидской эпиграфики; Созидание; Строительство и искусство; Цари, царство, Ахурамазда; Презентация и самопредставление царей; Цари и вещи (кувшин, чаша, весы, блюда, вазы, печати); Великое строительство; Дворцы; Детали дворцовой архитектуры (дверные ручки, оконные рамы, лестницы, перила, колонны, строительные материалы); Цари и царства; Ахурамазда и цари; Оруженосцы; Барельефы» и др.

Само собой, указание академического источника, включающего имена царей-авторов, наименования места и порядков различных нумераций, устраняет всякие недоразумения в правильном восприятии.

Тут же интересно отметить, что в некоторых других переводах и их изданиях также можно встретить заголовки, не лишённые окраски литературности; напр., в переводе В.И. Абаева: «Величие персидского царства», «Пределы империи», «Царствование Дария» и т.д. [Абаев 1963: 358–367].

Все вышесказанное должно комментироваться в изданиях перевода (вступление, введение, предисловие, комментарии, словарь, примечания) и комментируется, в частности, в нашем издании [Сахокия 2012/2015].

Наши заключительные соображения касаются не только вопросов перевода, но и различных вопросов, касающихся самого оригинала. Основная тема — это идея литературности ахеменидских надписей: по моему глубокому убеждению, это жанр литературы, к тому же поэтизированный текст, почти стихи! Потому данный вопрос требует дальнейшего изучения с учетом истории версификации в древнеиранской, а затем в средневековой литературе.

Интонация, просодия, метр и ритм, наличие определенной формы рифмы, иные другие приемы: тавтология, этимологические фигуры,

парономазии, — все эти черты могут относиться к осознанным, сознательным и целенаправленным чертам риторики, риторического текста, красноречия. Повторы вряд ли могут быть свидетельством скудости! Наоборот, это скорее метод произведения впечатления, привлечения внимания, метод эмоционального воздействия и средство запоминания. Дело в том, что прием повторов на самом деле, является универсальным приемом: даже в современном дискурсе или тексте мы можем обнаружить то же самое. Рассмотрим к примеру такой отрывок текста из современной речи: «И что мы видим? правительство бездействует, парламент молчит и бездействует, полиция тоже бездействует и премьер-министр также молчит и бездействует». Совершенно очевидно, что здесь повтор используется как прием эмоционального воздействия на психику и метод произведения сильного впечатления. И что нам мешает, то же самое простейшее явление усмотреть также в наших древних надписях? Ровным счетом ничего. Это риторика, риторика суть словесность, а последняя охватывает как художественную литературу, так и образцы красноречия (речи). Риторика, литература или словесность, — все эти понятия применимы к данным текстам.

Поэтика ахеменидских надписей, т.е. кодификация архитектоники структуры текста требует дальнейшего уточнения с точки зрения версификации в общеисторическом контексте. Так, напр., повторы и различные «описания» в поэме Фирдоуси *Шах-наме*, демонстрируют типологические параллели с древнеперсидскими надписями; следовательно, возникает вопрос наследственности и традиции в генезисе и развитии стихотворного эпоса.

Фактор предполагаемой или допустимой версификации (в оригинале), а также допускаемое и принимаемое стихосложение (в переводе) иной раз подчиняется таким реальным данностям, как длина и ритмика предложения, метрика отдельных пассажей, равновесие в словорасположениях (порядках слов) и т.д.; однако главным и ведущим фактором при выборе грузинских переводных форм все же остается семантика текста оригинала, т.е. основное информационное со-

держание и сам смысл и дух данного содержания (о груз. версификации см.[Силагадзе 1987]).

И, наконец, заключительные выводы:

1. Идея формальной поэтизированнойности ахеменидских надписей, а также оправданности стихотворного переложения их переводов, динамично продолжает набирать сторонников; наши грузинские переводы играют в этом процессе не последнюю роль. Вслед за оценками грузинских экспертов (Бартая, Лобжанидзе), один из иранских специалистов по древнеперсидским эпиграфическим памятникам, выступая недавно на международном конгрессе, сказал примерно следующее: «Для ахеменидских надписей характерны мелодичность и благозвучие; вот к примеру отрывок (читает отрывок из Ванской надписи Ксеркса о сотворении мира и далее. — М. С.). Здесь повторяются слова, а ритм этих слов и аллитераций создает музыку; вот почему проф. г-жа Майя Сахокия переводит ахеменидские надписи по-грузински стихами, и это правильно — да, это стихи!» [Bagheri, Azarandaz 2015].

2. Стиль ахеменидских надписей, в особенности подробные описания строительных материалов и процессов в строительных надписях, всевозможные перечни, различные картины и сцены очень напоминают литературную традицию средневекового эпоса, в первую очередь, *Шах-наме*. В этом смысле сходство с поэмой Фирдоуси очевидно. Например, можно привести отрывок из надписи Дария на тему сооружения Суэцкого канала и сравнить его с фрагментом на схожую тему из истории одного из героев *Шах-наме* — царя Джамшида. Дарий: (подстр.) «Я постановил этот канал прорыть; из реки по имени Нил, которая протекает в Египте, до моря, которое исходит от Персии; затем этот канал прорыли, так, как я постановил; и корабли пошли/двинулись из Египта через этот канал до Персии, так, как мне воля была» (DZc) (ср. выше груз. подстрочник). Джамшид: подстр.: «Проплыл он после этого на корабле по воде, из страны в страну набирал скорость» (*Шахнаме*, I, 41).

Высказывания отдельных коллег в этом направлении также наводят на мысль, что сопоставительное изучение ахеменидских надписей

и средневекового эпоса, — в частности, *Шах-наме*, — с точки зрения стиля и версификации может оказаться интересным.

3. На основе всего вышеизложенного, по нашему мнению, следует признать ахеменидские надписи принадлежностью литературы. Это литература, и, возможно, прелюдия эпоса, а также база для дальнейшего развития стихосложения в различных его проявлениях.

Список литературы

Абаев, Мищенко 1963 — *Абаев В.И., Мищенко Ф.Г.* Иран (переводы древнеперсидских надписей) // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963. С. 349–370.

Андроникашвили 1990 — *Андроникашвили М.К.* Древний Иран: Переводы текстов, предисловие, комментарии, словарь. Пять древнеперсидских надписей // Хрестоматия истории народов Древнего Востока. АН Грузии, ТГУ. Изд. Наука (Мецниереба), ред. Гр. Гиоргадзе. Тбилиси. 1990. С. 296–207, 317–327 (на груз.яз.).

Бартая 2013 — *Бартая Н.* Древнеперсидские ахеменидские надписи по-грузински. [Рец. на кн. М.М. Сахокия]. Тбилиси. Изд. Универсал. 2013 (на груз.яз.).

Деметрашвили 2013/2014 — *Деметрашвили Т.* «Калила и Димна» в рамках версии С.С. Орбелиани: «Инертные материалы» перевода // 5-я Международная конференция востоковедов. Кутаисский гос. университет им. Акад. Церетели. Сборник докладов. Кутаиси. 2013/2014 (груз., англ.).

Лобжанидзе 2014 — *Лобжанидзе Г.* Великолепные Ахемениды: О переводах Майи Сахокия // Интерсайт: Радио «Свобода» с переводом на языки мира. Передача «Библиотека» (19 января 2014 г.). Текст рецензии и видеозапись.

Сахокия 2012/2015 — *Сахокия М.М.* Древнеперсидские ахеменидские надписи / Литературный перевод древнеперсидских ахеменидских надписей на грузинский язык проф. Майи Сахокия, предисловия, комментарии. Тбилиси, 2012/2015 (на груз.яз.).

Силагадзе 1987 — *Силагадзе Ап.* О принципах версификативного анализа. (груз. и русск.яз.). ТГУ. Тбилиси, изд. Наука, 1987.

Тодуа 2004 — *Тодуа М.* «Инертные материалы» «Калилы и Димны» в стихотворной версии С.С. Орбелиани // «Журнал Гелатской академии». Кутаиси/Гелати, 2004, 3. С. 23–50 (груз., англ.).

Фирдоуси 1960 — *Фирдоуси Абулькасим.* Шах-наме: критический текст. В 9 тт. 1960–1971. Т. I. — Джамшид. М.: Восточная литература, 1960.

Bagheri, Azarandaz 2015 — *Bagheri M., Azarandaz A. Gozar kard azānpas bekešti bar āb ze kešvar be kešvar gerefti šetāb / Masoumeh Bagheri, Abbas Azarandaz. A Glance through Inscriptions of Xerxes in the Citadel of Van. 101, 14, The Seventh Biennial Convention, Association for the Study of Persianate Societies (ASPS), Istanbul, Turkey Ninar Sinan Fine Arts University, Findikli Campus, Orient Institut Istanbul, Program and Abstracts, 2015, Sept. 8–11. Istanbul. 2015. 14, 101 (Engl., Pers.).*

Kent 1956 — *Kent R. Old Persian. New Haven. 1956.*

Sakhokia 2014 — *Sakhokia M. The Achaemenian Old Persian Inscriptions on Georgian: Aspects (Parameters) of Literary Art Translation. Tbilisi, Ilia University, International Conference Proceedings. Humanities in the Information Society II. Batumi. Shota Rustaveli State University. Faculty of Humanities. 2014. P. 305–308 (груз., англ.яз).*

Silagadze 2010 — *Silagadze Ap. On the Regular System and Regular Diachrony as Exemplified by Georgian Versification // Известия Национальной Академии Наук Грузии. Тбилиси, 2010, т.4, №3. С.162–165 (англ., груз.).*

«Авторское право» в японской средневековой поэзии: список «слов, имеющих хозяина» (*нуси ару котоба*) Фудзивара-но Тамэиэ (1198–1275)

М.В. Торопыгина

Японская классическая придворная поэзия *вака* (японские песни) представлена в первую очередь короткими стихотворениями, состоящими из 31 слога. *Вака* — поэзия авторская. Каждый человек, сочинявший стихи, стремился к тому, чтобы его стихотворение победило на поэтическом турнире, чтобы его произведения были включены в поэтическую антологию, составленную по императорскому указу (таких антологий насчитывается 21, первая была составлена в начале X в., последняя — в середине XV в.).

В самом начале XIII века была создана одна из самых знаменитых императорских поэтических антологий — *Синкокин вакасю* (*Синкокинсю*). Многие произведения, включенные в эту антологию, построены на приёме *хонкадори* — «следование изначальной песне». Этот прием состоит во включении в новое стихотворение материала известного поэтического текста. Старый текст мог быть использован по-разному: это цитата, аллюзия, использование идеи и т.д. Прием существовал в поэзии *вака* издавна, однако отношение к нему менялось с течением времени.

О данном поэтическом приёме (до XII века он ещё не получил того названия, которое сейчас является общепринятым) писали самые известные поэты — авторы текстов *карон* (размышлений о поэзии), среди них Фудзивара-но Кинто (966–1041), Минамото-но Тосиёри (1055–1129), Фудзивара-но Киёсукэ (1104–1177), Камо-но Тёмэй (1155–1216). Термин *хонкадори* начал использовать Фудзивара-но Тосинари (Сюндзэй, 1114–1204) — частый судья поэтических турниров. Главным теоретиком этого приёма является Фудзивара Тэйка (Фудзивара-но Садаиэ, 1162–1241). После Тэйка о *хонкадори* писал его сын — Там-

эиэ (именно его работа и является основным предметом данного исследования). О *хонкадори* писали Абуцу-ни (Анкамонъин-но Сидзё, 1222?–1283), Тонъа (1289–1372), Сётэцу (1381–1459) и многие другие средневековые японские поэты.

Стихотворения, построенные на приёме *хонкадори*, встречаются уже в первой, созданной в VIII веке, поэтической антологии *Манъёсю*¹.

В текстах *карон* первым на данный приём обратил внимание Фудзивара-но Кинто, он писал:

«Нехорошо, когда главную мысль выражают словами старых песен. И даже если это не главная часть песни — все равно — нехорошо. Надо искать выражения новые, интересные.

Бывает, что певец, слагая свою песню, берет старую за образец. Это — другое дело. Однако нет смысла выбирать песню, известную хорошо только самому певцу, а другим не знакомую: никто не поймет, что он задумал.

Если певцу нравятся старые песни, то выбирать надо такую, которая бы и другим понравилась. Иначе — нет смысла» (перевод И.А. Бороной) [Боролина 2006: 57].

Таким образом, Кинто определяет следование песне как приём. Приём, который основан на том, что исходный материал известен и автору, и читателю (слушателю).

К данному отрывку своего текста Кинто не приводит поэтических примеров.

Позже к осмыслению данного приёма обращается Минамото-но Тосиёри, его сочинение *Тосиёри дзуйно* показывает, что в литературных кругах его времени существовало неоднозначное отношение к сочинению своих стихотворений на основании более ранних.

«В сочинении стихотворений подражать старым песням — плохо, однако, я слышал, что если теперешняя песня — лучше, то это неплохо» [Тосиёри дзуйно 1985: 39–270; 107].

¹ См. [Боролина 1978]. Приём *хонкадори* исследуется во многих работах, посвящённых поэзии *вака*, при написании данной статьи особенно ценными оказались работы [Боролина 2006], [Bialock 1994].

Таким образом, у Тосиёри введен критерий, по которому можно пользоваться приёмом *хонкадори*: новая песня должна быть лучше старой.

Тосиёри приводит целый ряд положительных примеров — стихотворений, в которых приём *хонкадори* применён к месту. В разговор о данном приёме Тосиёри вводит слово *нисэру* — подражать.

Тосиёри отделяет данный приём от «ответных песен», т.е. тех песен, которые сочиняются в частной жизни, поэтического диалога между друзьями, возлюбленными, знакомыми, часто диалога в письмах.

Фудзивара-но Киёсукэ в *Огисё* соглашается с критерием Тосиёри:

«Хотя не следует сочинять, используя кокоро (содержание) старых песен, но кто много сочиняет, все этим пользуются. Известные поэты, когда берут не самую знаменитую песню и, сочиняя, превосходят ее, не должны этого стесняться. Но среди них есть и такие, которые уступают. Это неправильно» [Огисё 1983: 222–370; 247].

В публикации серии *Нихон кагаку тайкэй* отдельные отрывки *Огисё* снабжены заглавиями. Заглавие к отрывку, из которого взята данная цитата, таково: «Стихотворения, иллюстрирующие кражу старых песен».

Пояснение к тому, что же понимается под этим «украсть» стихотворение, находим в тексте поэта следующего поколения — Камо-но Тёмэй.

Надо сказать, что во времена Камо-но Тёмэй приём *хонкадори* был очень популярен. Камо-но Тёмэй пишет об этом приёме, как о приёме традиционном.

«Еще есть прием заимствования из старых песен (*кока-о тору*). Когда из старой песни берут интересные слова, чтобы сделать их украшением своей, они не должны выглядеть чужеродно.

<...> Однако если заимствовать только потому, что это традиция, не понимая, где хорошие слова, где плохие: наобум взяли, неловко приспособили, — это достойно сожаления. И конечно, заимствовать нужно открыто, чуть припрятать — и то очень плохо.

Еще, не следует брать из старых песен самые блестящие выражения, а находить, как интересно использовать те слова, которые как-то не на виду. Один человек взял старое выражение *сора-ни сирарэну юки дзо фурикэри* (какой-то странный снег упал с неба) для песни о луне *мидзу-ни сирарэну коори нарикэри* (какой-то странный лед сковал воду). Люди на это сказали: “Это настоящее воровство. Это как если бы новая швея украла господское платье, и, сделав из него косодэ, носила”» [Камо-но Темэй 2015: 124].

По объяснению Камо-но Тёмэй понятно, что здесь плохо: взята структура, взята идея, -- это, конечно, воровство (плагиат, если понимать под этим словом литературное воровство).

Заметим также, что при употреблении термина «следовать старой песне» (как пишет Камо-но Тёмэй) не возникает самого вопроса об использовании поэтических текстов современников, которые переходят в разряд «ответных».

Фудзивара Тэйка писал о приёме *хонкадори* (он употреблял этот термин вслед за своим отцом Фудзивара-но Сюдзэй) в трёх своих основных сочинениях *карон*: *Киндайсюка* (1209), *Эйга тайгай* (1216) и *Майгэцусё* (1219). Он первым привёл и небольшой список произведений, которые, как он считал, не следует использовать в качестве «изначальных песен». Такой список содержит сочинение *Киндайсюка*.

«Слово вздыхает о старине, душа — жаждет новизны и требует несравненного, возвышенного облика. Песни, сложенные в период и времена более ранние... Если не у них, у кого же учиться, чтобы слагать хорошие песни? С любовью обратим взоры свои к старине и позаимствуем слова из старых песен. Это называется «следовать изначальной песне». Однако мне кажется, что если певец возьмет, скажем, второй и третий стих изначальной песни как есть, а в другой раз возьмет два первых стиха и использует их таким же способом, то едва ли сложенная им песня покажется кому-нибудь новой. Первые два стиха старой песни, может быть, вообще лучше не брать. Хотя с другой стороны, хорошей песни не получится, если не заимствовать из старых песен таких начальных слов как «[Подобная] Исоноками старая

столица», «Май, [когда] кричит кукушка», «В вечных небесах вершина Кагуяма» или «Копьё из яшмы — путь странника». Учили меня, однако, что не следует заимствовать такие изначальные стихи, как «Год не закончился, а уже пришла весна», «Поток, где пил я воду, омочив рукав», «Иль в небе нет луны? Или весна не та...», «Ветер под деревьями, что осыпает лепестки». Что до песен наших дней или недавнего прошлого, -- даже если певец уже покинул этот мир, может показаться, что песня сложена только вчера. Из таких песен не следует заимствовать ни единого стиха, ни единой части, так как их тут же узнают» (перевод И.А. Борониной) [Боронина 2006: 69].

Анализ тех строк, которые можно (и нужно) использовать в своих стихотворениях, показывает, что это клишированные фразы, связанные с самым древним слоем поэзии. Здесь три случая, в которых употреблены *макуракотоба* — традиционный зачин и один случай употребления слова *киго* — символа времени года. Все случаи — формульные выражения, к которым неприменимо понятие «авторства».

Какие же стихотворения нежелательно брать в качестве «изначальных песен»?

Из четырёх песен, о которых говорит Тэйка, три были помещены в первой императорской поэтической антологии *Кокинсю*, одно — в третьей императорской антологии — *Сюисю*, составленной в самом начале XI века. Все эти стихотворения можно считать очень знаменитыми, они цитируются во многих средневековых памятниках (все они и на русском языке известны в целом ряде переводов).

Стихотворение Аривара-но Мотоката открывает антологию *Кокинсю*:

тоси-но ути-ни / хару ва киникэри / хитотосэ-о / кодзо то я иваму / котоси то я иваму

Год не прошёл, / А уж весна пришла. / Как этот год отныне называть: / Прошлым / Или же Новым годом? (перевод И.А. Борониной) [Боронина 2005: 55].

Стихотворение Ки-но Цураюки — второе стихотворение *Кокинсю*:

содэ хидзитэ / мусубиси мидзу-но / кохорэру о / хару тацу кэфу-но / кадзэ я токураму

В день начала весны / растопит ли всё-таки ветер / тот покров ледяной / на ручье, где берём мы воду, / рукава одежд увлажняя?.. (перевод А.А. Долина) [Кокинвакасю 1995. Т. 1: 51].

Стихотворение Аривара-но Нарихира (Кокинсю № 747) помещено в *Исэ моногатари*, произведении, чрезвычайно важном в средневековой традиции.

цуки я арану / хару я мукаси-но / хару нарану / вага ми хитоцу ва / мото-но ми-ни ситэ

Луна... Иль нет её? / Весна... Иль это всё не та же, / не прежняя весна? / Лишь я один / всё тот же, что и раньше, но... (перевод Н.И. Конрада) [Исэ моногатари 1979: 43–44].

Стихотворение Сюисю № 64 — песня Ки-но Цураюки:

сакура тиру / ки-но сита кадзэ ва / самукарадэ / сора-ни сирарэну / юки дзо фурикэри

Ах, этот ветер под деревьями, / Что осыпает лепестки, — / Ведь он не холоден, однако, / Кружатся в воздухе снежинки, / Неведомые небесам! (перевод И.А. Борониной) [Боронина 2006: 359].

Таким образом, Тэйка выработал принципы цитирования, а также сказал о том, что нельзя в качестве «изначальной песни» использовать стихотворения современников и поэтов недавнего прошлого, а также не следует использовать самые знаменитые сочинения (такие стихотворения, где есть необычные, бросающиеся в глаза строки).

В *Эйга тайгай* это сформулировано следующим образом:

«Если поэты недавнего времени (*киндай-но хито*) впервые сочинили (нашли *кокоро* и *котоба*), то нужно быть внимательным и не употреблять ни одной строки. Если это впервые употребили поэты за 70–80 лет, то ни в коем случае их нельзя употреблять» [Эйга тайгай 1985: 491–510; 494].

В *Майгэцусё* сказано так:

«Меня учили, что заимствовать слишком много слов, столь необычных и бросающихся в глаза, что они сразу выдают изначальную песню, плохо. Но с другой стороны, — о чем мне также говорили, — ничего хорошего не достигнешь, если использовать слова старой песни в такой туманной и неясной форме, что никто даже не догадается, что это *хонкадори*. Каждый, кто хочет использовать изначальную песню, должен это понимать» (перевод И.А. Борониной) [Боронина 2006: 360].

Именно идеи относительно нежелательности использования современных стихотворений и вообще стихотворений с оригинальными строчками и развил в своём сочинении сын и наследник Тэйка Фудзивара-но Тамэиэ. Он составил список таких строк, известный в японской поэтологии как список «слов, имеющих хозяина» (*нуси ару котоба*).

Список включён в сочинение жанра *карон*, имеющее ряд наименований, самые распространенные из которых *Эйга иттэй* и *Якумо кудэн*. Текст Тамэиэ имеет варианты, значительно отличающиеся друг от друга, и существует в большом количестве рукописей и ранних изданий, что говорит о его популярности в поэтических кругах средневековой Японии.

Дата создания произведения остается под вопросом, однако ученые сходятся на том, что текст написан не раньше шестидесятых годов XIII в.

В существующих вариантах текста список, о котором идет речь, дан по-разному: в части текстов приводятся лишь строчки из стихотворений, в других — стихотворения полностью. В ряде текстов строки распределены по темам (времена года, любовь, путешествие). Количество стихотворений несколько варьируется. Различается также положение списка в тексте произведения: существуют варианты, где данный список стоит в начале текста, в других список находится во второй половине произведения. Однако в целом список различается незначительно.

Для работы над списком были привлечены следующие материалы: основным был текст, опубликованный в серии *Гунсё руйдзю* (*вакабу*, т. 292) [Эйга иттэй 1928: 293–97]. Рукопись, содержащая иденти-

ный список, опубликована на сайте Института японской литературы (*Кокубунгаку сирёкан*)¹. Также был использован текст, помещенный в серии *Кагаку тайкэй* [Якумо кудэн 1992: 389–401] (список в этом памятнике несколько отличается от того, который приводится ниже, отсюда взят принцип распределения выражений по рубрикам) и перевод памятника на английский язык [Brower 1987: 391–429].

В списке стихотворений, составляющих «слова, имеющие хозяина» в *Гунсё руйдзю*, входит 42 стихотворения 19 авторов. Ни имена авторов, ни источник цитирования стихотворений не упоминаются, два дополнительных стихотворения являются поздней вставкой и в приведённом ниже списке не упоминаются.

Весна

касуми канэтару — скрыты дымкой² (Иэтака, *Синтёкусэнсю* № 72);

уцуру мо кумору — хоть и отражается, но в дымке (Минамото-но Томотика, *Синкокинсю* № 57);

хана-но ядо касэ — приюти среди цветов (Иэтака, *Синкокинсю* № 82);

араси дзо касуму — бурей затуманилось (Кунайкё, *Синкокинсю* № 129);

цуки-ни амагиру — луну затягивают облака (Нидзёин-но Сануки, *Синкокинсю* № 130);

касуми-ни оцуру — уплыл в туман (Дзякурэн, *Синкокинсю* № 169);

мунасики эда-ни — в опустевших ветвях (Ёсицунэ, *Синкокинсю* № 147);

хана-но цую соу — вместе с росой с цветов (Сюндзэй, *Синкокинсю* № 159);

хана-но юки тиру — осыпающийся снегом цветов (Сюндзэй, *Синкокинсю* № 114);

¹ См. http://base1.nijl.ac.jp/iview/Frame.jsp?DB_ID=G0003917KTM&C_CODE=0020-46706&IMG_SIZE=&IMG_NO=1

² В списке даётся буквальный перевод слов, входящих в поэтическую строку, а не его литературный эквивалент.

мидарэтэ набики — в беспорядке склоняются (Импу Монъин-но Таю, *Синкокинсю* № 73);

сора саз ниоу — даже небо благоухает (Фудзивара-но Моромити, *Сэндзайсю* № 51);

нами-ни ханаруру — отделённые от волн (Иэтака, *Синкокинсю* № 37).

Лето

судзусику кумору — освежающе сгущаются тучи (Сайгё, *Синкокинсю* № 263);

аямэ дзо каору (амэ-но юфугурэ) — благоухающими ирисами (дождливые сумерки) (Ёсицунэ, *Синкокинсю* № 220).

Осень

кинофу ва усуки — вчера были бледнее (Тэйка, *Сёкугосэнсю* № 418);

нуру то мо оран — окрашенную [ветку] сломаю (Иэтака, *Синкокинсю* № 537);

нурэтэ я хитори — мокнет в одиночестве (Иэтака, *Синкокинсю* № 437);

карэнадэ сика-но — не расстающийся олень (Томоиэ, *Синтёкусэнсю* № 1341, по другим источникам № 1339);

обана нами ёру — приближаются волны мисканта (Тосиёри, *Кинъёсю* № 239);

цую-но соко нару — самая нижняя роса (Сикиси найсинно, *Синкокинсю* № 474);

цуки я одзима-но — луна в Одзима (Иэтака, *Синкокинсю* № 403);

иро нару нами-ни — в цветных волнах (Сюндзэй, *Сэндзайсю* № 280, по другим источникам № 281);

кири татинобору — встаёт туман (Дзякурэн, *Синкокинсю* № 491);

ватарэба нигору — на перекатах мутнеет (Нидзё-но Сануки, *Синкокинсю* № 540).

Зима

ватарану мидзу мо — и вода, которую не перейти (Кунайкё, *Синкокинсю* № 530);

кооритэ идзуру — обледенелый — уходить (Иэтака, *Синкокинсю* № 639);

араси-ни кумору — в бурю закрыты облаками (Тэйка, *Сёкукокинсю* № 653, по другим источникам № 649);

яё сигурэ — зимний дождь (Дзиэн, *Синкокинсю* № 580);

юки-но юфугурэ — снежные сумерки (Тэйка, *Синкокинсю* № 671).

Любовь

кумо иру минэ-но — облачный пик (Ёсицунэ, *Синкокинсю* № 1087);

варэтэ мо суэ-ни — хоть и разделены, в конце концов (император Сутоку, *Сикасю* № 228, по другим источникам № 229);

ми-о когараси-но — меня холодный осенний ветер (Тэйка, *Синкокинсю* № 1320);

содэ саз нами-но — даже рукава [под] волнами (Нидзёин-но Сануки, *Синкокинсю* № 1084);

нуру то мо содэ-но — меняют цвет, но рукава (Готоба-ин, *Синкокинсю* № 1029);

варэ номи сиритэ — только я знаю (Сикиси Найсинно, *Синкокинсю* № 1035);

мусубану мидзу-ни — в невычерпанной воде (Фудзивара-но Киндзанэ, *Сэндзайсю* № 703, по другим источникам № 704);

тада арамаси-но — только возможный (Готоба-ин, *Синкокинсю* № 1033);

вага ми-ни кэтану — сам не могу унять (Сайондзи-но Кинцунэ, *Синтёкусэнсю* № 689, по другим источникам № 687);

кинофу-но кумо-но — вчерашних облаков (Иэтака, *Синкокинсю* № 1294);

Путешествия

суэ-но сиракумо — дальние белые облака (Иэтака, *Синкокинсю* № 939);

цуки мо табинэ-но — и луна — ночь перед дорогой (император Сутоку, *Сэндзайсю* № 508);

нами-ни арасу на — о, бурные волны (Сюндзэй, *Синкокинсю* № 933).

Все стихотворения из списка «слов, имеющих хозяина» включены в императорские антологии. 31 стихотворение взято из антологии *Синкокинсю*. Остальные стихотворения были помещены в императорские антологии, начиная с пятой — *Кинъёсю*, созданной в 1124-1127 гг., по одиннадцатую — *Сёкукокинсю*, созданную в 1259-65 гг. Распределяются стихотворения следующим образом: *Кинъёсю* — 1 стихотворение, *Сикасю* — 1, *Сэндзайсю* — 4 стихотворения, *Синтёкусэнсю* — 3, *Сёкугосэнсю* — 1, *Сёкукокинсю* — 1.

9 стихотворений принадлежат перу Фудзивара-но Иэтака (1158-1237). Ни одного автора своего поколения Тамэиэ не берёт. Три автора не подходят под определение «поэтов недавнего прошлого», это поэты XI века: Фудзивара-но Киндзанэ (1053-1107), Фудзивара-но Моромити (1062-1099) и Минамото-но Тосиёри.

Объясняя причины, отчего данные произведения не следует брать за основу для новых песен, Тамэиэ пишет о том, что песни нельзя использовать, поскольку у них есть хозяин, они — собственность того, кто их сочинил (*вага моно то мотитару*).

«Подобные слова — это слова, у которых есть хозяин, и они не должны использоваться. Пусть это старая песня, но это собственность того, кто её сочинил, и её нельзя использовать, так считается. *Сакура тиру ки-но сита кадзэ, Хонобоно то акаси-но ура* -- брать эти песни только потому, что они — старинные, это неправильно, следует обратить на это внимание, причем не следует ограничиваться именно этими песнями» [Эйга иттэй 1928:293-297; 294].

В пояснении к списку Тамэиэ упоминает два старинных стихотворения, которые не стоит брать в качестве «изначальных песен». *Сакура тиру* — песня, которая уже была упомянута Тэйка. Вторую из этих песен — *Хонобоно то* — Тэйка не упоминает. Это стихотворение помещено в *Кокинсю* (№409), приписывается кисти Какиномото-но Хитомаро.

*хонобоно то / акаси-но ура-но / асагири-ни / симагакурэ юку / фунэ-о си
дзо омоу*

Едва-едва / Светлеет в бухте Светлой-Акаси / В тумане утреннем /
Плывет, за островами прячась, / Лодка. Все думаю о ней¹.

Таким образом, анализируя список Тамэиэ и рассматривая его в связи с более ранними поэтологическими текстами, в первую очередь с работами Тэйка, можно сделать вывод, что в период средневековья в японских поэтических кругах существовало представление о том, что не подобает использовать в своих сочинениях оригинальные находки, как поэтов прежних веков, так и своих современников, причём идеи современников использовать особенно нежелательно. Тамэиэ оставляет свой список открытым («не следует ограничиваться именно этими песнями»), однако авторы, рассуждавшие о поэзии несколько следующих веков, нового списка не создали.

Список литературы

Боронина 1978 — Боронина И.А. Поэтика классического японского стиха (VIII–XIII вв.). М.: «Наука», 1978.

Боронина 2006 — Девять ступеней вака: Японские поэты об искусстве поэзии / Пер. И.А. Борониной. М.: «Наука», 2006.

Исэ моногатари 1979 — Исэ моногатари / Пер. Н.И. Конрада. М.: «Наука», 1979.

Камо-но Темэй 2015 — *Камо-но Темэй*: Записки без названия. Беседы с Сётэцу / Пер. М.В. Торопыгиной. СПб.: Гиперион, 2015.

Кокинвакасю 1995 — Кокинвакасю. Т. 1–3 / Пер. А.А. Долина. М.: «Радуга», 1995. Т.1.

Кокинсю 2005 — Поэтическая антология Кокинсю / Пер. И.А. Борониной. М.: ИМЛИ РАН. 2005.

Огисё 1983 — Огисё // Нихон кагаку тайкэй. Под ред. Сасаки Нобуцуна. Т.1. Токио: Кадзама сёбо, 1983.

Торопыгина 2012 — *Торопыгина М.В.* Стихотворение высшей пробы. «Бухта Акаси» // Япония. Ежегодник 2012. М.: «АИРО-XXI», 2012. С. 284–292.

Тосиёри дзуйно 1985 — Тосиёри дзуйно. Ком. Хасимото Фумио // Каронсю, Токио: Сёгаккан, 1985. Нихон котэн бунгаку дзэнсю. Т. 50.

Эйга иттэй 1928 — Эйга иттэй // Гунсё руйдзю (синко). Т.14. Токио: Найгай сёсэки, 1928. С. 293–297.

¹ Подробно об истории бытования этого стихотворения см. [Торопыгина 2012: 284–292].

Эйга тайгай 1985 — Эйга тайгай // Каронсю, Токио: Сёгаккан, 1985. Нихон котэн бунгаку дзэнсю. Т.50. С. 491–510.

Якумо кудэн 1992 — Якумо кудэн (эйга иттэй) // Нихон кагаку тайкэй. Т.3. Токио: Кадзама сёбо, 1992 (первое издание 1956). С. 389–401.

Bialock 1994 — *Bialock, David T.* Voice, Text, and The Question of Poetic Borrowing in Late Classical Japanese Poetry / Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 54, No. 1 (Jun., 1994). Pp. 181–231.

Brower 1987 — *Brower Robert H.* The Foremost Style of Poetic Composition. Fujiwara Tameie's Eiga no Ittei // Monumenta Nipponica, Vol. 42, No. 4 (Winter, 1987). Pp. 391–429.

Электронные ресурсы

URL — http://base1.nijl.ac.jp/iview/Frame.jsp?DB_ID=G0003917KTM&C_CODE=0020-46706&IMG_SIZE=&IMG_NO=1

«Малаккский кодекс» как источник по истории малайского права и особенности пенитенциарной системы Малаккского султаната

С.В. Тхор

Малайские юридические памятники «Undang-undang Melaka» («Малаккский кодекс») [Liaw Yock Fang 1976] и «Undang-undang laut» («Морской кодекс») [Winstedt, Josselin de Jong 1956] являются ценными историческими источниками, так как содержат богатый материал о различных сторонах жизни малайского общества XIV–XVI вв. Зафиксированные в кодексах правовые нормы, а также система государственной власти и структура административного аппарата, сложившиеся в Малаккском султанате, оказались устойчивыми на протяжении веков.

«Малаккский Кодекс» является памятником малайского мусульманского права¹. Первоначально созданный в Малакке в XV–XVI вв., он затем несколько раз был адаптирован и признан в качестве основного кодекса в Кедахе, Паханге, Риау, Понтиаке, а также применялся в судопроизводстве Брунея. Скорее всего, этот кодекс был создан при султанах Мухаммаде Шахе (1424–1444 гг.), а его окончательная версия относится к периоду расцвета Малаккского султаната при султанах Музаффаре Шахе (1445–1458 гг.). Что касается «Морского кодекса», который являлся неотделимой частью «Малаккского кодекса», то источниковедческий анализ и ряд косвенных данных позволяют отнести дату завершения создания свода ко времени правления последнего малаккского султана — Махмуда Шаха (1488–1511 гг.). В настоящее время известно 45 списков «Малаккского Кодекса», не считая двух списков фрагментарного характера. Однако не все они обладают одинаковой ценностью — подавляющее большинство рукописей являют-

¹ Первый перевод двух кодексов с малайского на русский язык см.: [Тхор 2005].

ся копиями. Большое число списков само по себе свидетельствует о важности кодекса в регионе.

Наряду с нормами мусульманского права, «Малаккский кодекс» и «Морской кодекс» содержат и местные доисламские нормы. В тексте кодексов имеет место сложный синтез элементов мусульманского права и элементов индо-буддийских традиций. Приоритет мусульманских норм очевиден, однако адатные нормы, порой даже прямо противоречащие нормам исламского права, не всегда отменяются. В целом ряде случаев в кодексе фиксируются прямо противоположные комментарии по решению одних и тех же вопросов. Подобный синтетический характер правовых малайских норм зачастую приводил к тому, что решения, выносимые по поводу тех или иных юридических казусов, могли быть неоднозначными, и окончательный приговор находился в руках судьи. Анализ текста позволяет проследить влияние общемусульманских шариатских норм на малайскую систему права и выявить основные особенности правового регулирования в Малаккском султанате в XV-XVI вв.

В «Малаккском кодексе» зафиксировано большое количество информации, в том числе и о системе наказаний, существовавшей в Малаккском султанате. Вопросам уголовного характера в малайском праве уделялось первостепенное значение. Наказания, зафиксированные в «Малаккском кодексе», очень разнообразны. Но в отличие от, например, китайских кодексов этого же периода, они не кодифицированы и разбросаны по отдельным статьям. Информация о них ограничивается лишь упоминанием тех или иных экзекуций без каких-либо пояснений и классификации.

Наиболее часто в «Малаккском кодексе» упоминаются выплаты материальных возмещений в различных формах, например: прямые денежные штрафы, обязательная оплата похорон пострадавшего, лечение пострадавшего, обязательная выплата вознаграждений и выкупов, обязательное дарение подарков, возмещение причиненного ущерба, оплата свадебных расходов. Этот вид компенсаций, очевидно, предусматривался как домусульманскими правовыми установлениями, действовавшими в этом регионе, так и мусульманскими нормами.

Смертная казнь являлась вторым по распространённости наказанием, которое упоминается в основном в контексте именно мусульманских норм права. Особым разнообразием отличаются различные телесные наказания, которые стоят на третьем месте по числу упоминаний в тексте, среди них: жестокое избиение, различного рода членовредительство (отрезание руки, вырывание зубов, рассечение языка, снятие скальпа, изрезание кожи лица и сечение (палками или кнутом). В зависимости от степени тяжести преступления, назначалось различное количество ударов (от 1 до 100). Остается неизвестным, чем именно наносили удары — палками или кнутом. Возможно, здесь имелись какие-либо аналогии с подобным наказанием, существовавшим в мусульманском праве, а также в китайском праве XIV в., где, помимо прочего, использовались тонкие и толстые батоги.

Одним из самых социально значимых наказаний в малайском обществе был акт общественного унижения в виде различных оскорблений, а также прилюдное покаяние, так как они преследовали цель исправить поведение нарушителя и стать поучением для всех остальных. В качестве меры наказания в кодексе упоминаются также потеря свободного статуса (своего рода долговое рабство), полная или частичная конфискация имущества или его уничтожение. Самая редкая из мер наказания, упоминаемых в кодексе, — изгнание из страны сроком на один год.

В «Малаккском кодексе» прослеживается четкая дифференциация степени наказания и объема его исполнения в зависимости от целого ряда внешних факторов — социального статуса, материального достатка и даже нравственно-поведенческих характеристик обвиняемых и пострадавших.

Следует отметить, что, в малайском праве, как и в раннеисламском мусульманском праве в целом, тюремное заключение практически не предусматривалось. Оно применялось только в виде домашнего ареста по отношению к знатым людям и правителям покоренных территорий. Возможно, это объясняется тем, что тюремное заключение не было эффективным и экономически выгодным методом перевоспитания нарушителей. Если правонарушение было несовместимо с

малайскими представлениями о благочестии, виновного попросту казнили; если же оно было допустимо, то государству было гораздо выгоднее получить или материальную компенсацию, или лишить человека свободного статуса, чтобы использовать его в качестве бесплатной рабочей силы. В малайском обществе лишение преступника свободы ограничивалось тем, что окружающие были обязаны предпринять все меры для его задержания и привода к судье. Существовал институт правовой и материальной ответственности господина за своего раба.

«Малаккский кодекс» — целостный кодекс малайского права XIV–XVI вв., опирающийся в существенной своей части на мусульманские юридические нормы. Это влияние особенно заметно в сфере семейного, имущественного, торгового и уголовного права. При этом очевидна тенденция «подстройки» местных доисламских норм к общемусульманским. «Малаккский кодекс» не только органично вписался в торговые и правовые отношения, фактически сложившиеся задолго до его появления, но и остался удобным рычагом осуществления контроля со стороны центральной власти в последующие периоды малайской истории, в том числе и в колониальную эпоху.

Список литературы

Тхор 2005 — *Тхор С.В.* Свод законов «Унданг-Унданг Мелака» («Малаккский кодекс») как источник по истории средневековой Малайи (XIV–XVI вв.) / Дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук (БАК 07.00.09). М., 2005.

Liaw Yock Fang 1976 — *Liaw Yock Fang.* Undang-undang Melaka. The laws of Melaka. The Hague, 1976.

Winstedt, Josselin de Jong 1956 — *Winstedt R.O., Josseling de Jong P.E.* The Maritime Laws of Malacca // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXIX, 1956.

Проблемы текстологии *маснави Раушанаи-нама* «Книга просветления» Насир-и Хусрава

М.А. Шакарбекова

*Маснави*¹ *Раушанаи-нама* («Книга просветления») — замечательное творение персидского мыслителя и поэта Насир-и Хусрава (1004–1077). Поэма входит в состав Дивана поэта и насчитывает 592 бейта, написанных размером *хазадж*, дата ее завершения относится к 460 г.х. (1067 г.).

Первое литографированное издание памятника на Западе было осуществлено Г.Эте в 1879–1880 гг. в Берлине [Ethé 1879–1880]. В 1922 г. поэма была переиздана без каких-либо существенных изменений в Берлине, и это издание было подвергнуто критике А.А. Семеновым спустя четыре года после его выхода в свет [Эдельман 1955]. Им был опубликован текст *Раушанаи-нама* с весьма интересными различиями на основании памирской рукописи [Семенов 1930]. Существует бомбейское издание 1915 г. [De Blois 2004]; *Раушанаи-нама* также была издана как приложение к тегеранскому изданию *Дивана* Насира Хусрава.

Диван неоднократно литографировался на Востоке. Нам известно, по крайней мере, о нескольких таких изданиях: Табризская литография (вместе с *Сафарнаме*), 1863 г., Тегеранская литография 1896 г., и Бомбейская литография, 1860 г. [De Blois 2004].

В 1925–1928 гг. группа персидских литературоведов, куда входили Ходжа Сайид Насраллах Тагави, Сайид Хасан Тагизада, Муджтаба Минуви и Алиакбар Диххуда, осуществила следующее, наиболее серьезное издание «Дивана» Насира Хусрава. В качестве исходного текста

¹ *Маснави* — крупное поэтическое произведение, характерной чертой которого является парная рифма *aa-bb-cc...*; на русский обычно переводится как «поэма».

они использовали издание 1896 г., но привлекли и другие имеющие хождение копии и отдельные стихи, приписываемые Насиру Хусраву в средневековых словарях и поэтических антологиях.

Для этого издания Н. Тагави собрал *Раушанаи-нама* из многочисленных рукописей, отредактировал и присоединил к исходному тексту. Во время издания *Дивана* Х. Тагизада снова сопоставил его с Берлинским изданием 1879–1880 гг., подготовленным Г. Эте, и вынес свои разночтения на поля книги. В примечаниях к этому изданию те вопросы, которые цитируются в тексте Берлинского издания, обозначаются буквой «В», а остальные обозначаются без буквы «В».

Нами выбраны для исследования два основных издания *Дивана*. Мы ставили перед собой задачу выявить разночтения в двух изданиях *Раушанаи-нама*: тегеранском [Дивани аш'ар 2001] и душанбинском [Девони аш'ор 2003].

При подготовке душанбинского издания были использованы кабульское издание [Диван-и Носир-и Хусрав 1987] и рукопись *Раушанаи-нама* под номером 325, которая находится в Таджикистане в Институте востоковедения Академии наук. Этот текст входит в трехтомное юбилейное издание *Дивана*, учитывающее как рукописи, находящиеся в собрании Института рукописного наследия Республики Таджикистан, так и списки из личных коллекций, а также данные по изучению исмаилитской традиции и доктрины в ее нынешнем виде.

В данной статье приводится текст, перевод отдельных бейтов и даются краткие пояснения характера разночтений. В начале поэмы разночтений в изданиях почти нет, но после Вступления появляется все больше и больше разночтений в бейтах.

РАЗНОЧТЕНИЯ

Перестановка букв, изменяющая смысл

3¹. Перс.: *Ba har wāṣfī ki gūyam z-ān fuzūn ast,*
Zi har šarḥī ki man dānam burūn ast.

¹ Нумерация бейтов дана по: [Дивани аш'ари 2001].

Он превыше всего, что я скажу при Его описании,
 Какое бы я ни знал **толкование** — Он за его пределами.

Тадж.: *Ба ҳар васфе, ки гӯям з-он фузун аст,
 Зи хар **шаҳре**, ки ман донам, бурун аст.*

Он превыше всего, что я скажу при Его описании,
 Какой бы я ни знал **город** — Он за его пределами

В таджикском тексте буквы **r** и **h** в слове **šarh** переставлены: **r**→**h** и **h**→**r**, в итоге получается слово **шаҳр** «город». После перевода бейтов каждого издания, в зависимости от контекста, выбираем более предпочтительный смысл.

Насир начинает поэму с восхваления Всевышнего, Его атрибутов и неспособности нашего сознания постичь Его, поэтому в данном бейте, на наш взгляд, предпочтительный вариант дает персидский текст:

Какое бы я ни знал толкование — Он за его пределами.

Разные формы одного слова

8. *Ču nādān-ī nadānī hič az in ḥāl.
 Šuda zāi' turā rūzu mahu sāl.*

Тадж.: **Чун** нодонӣ, надонӣ ҳеҷ аз ин ҳол,
 Шуда зоеъ туро рӯзу маҳу сол.

Коли ты, невежда, не знаешь этого,
 Понапрасну пройдут твои дни, месяцы и годы.

Союзы **či** и **чун** являются разными формами одного слова, смысл при этом не меняется.

Опечатки

16. *Xitāb az haq be juz tū nīst bā kas,
 Agar **daryābī** in mā'nī turā bas.*

Тадж.: *Хитоб аз ҳақ ба чуз ту нест бо кас,
 Агар **дарбӯ** ин маъни туро бас.*

Обращение Истинного — ни к кому, кроме тебя,
 Если **поймешь** этот смысл, то достаточно.

*Ki čašm-i **jān** tavānad jān-i jān dīd*

Ибо [только] глаза **души** могут увидеть душу души.

Ки чашми **сар** тавонад ҷони ҷон дид?

Ибо [только] глаза **ГОЛОВЫ** могут увидеть душу души.

В таджикском варианте добавлено в сноске слово *surp* «[глаза] тайны», что тоже может быть правильным вариантом.

*Makun sūratparāstī pā-vu **sar** čist?*

Не поклоняйся внешнему облику — что значат ноги и **голова**?!

Макун суратнарастї нову **пар** чист?

Не поклоняйся внешнему облику — что значат ноги и **крылья**?!

*Ki hast az vahmu **aqlū fikr** bartar.*

*Ки ҳаст аз ваҳму **фикру ақл** бартар.*

Во имя Господа чистого и справедливого,
Кто превыше представления, разума и мысли.

В этой *мисра'* порядок слов меняется, но смысл остается тот же.

Замена слова, вызывающая изменение смысла

171. *Nayāram nām-i ū burdan, nayāram,*
Man in sarmāya dar xāter nadāram.

Не могу произнести я Его **имя**, не могу,
У меня нет этого источника в памяти.

170. *Наёрам васфи Ё бурдан наёрам,*
Ман ин сармоя дар хотир надорам.

Не могу дать Его **описания**.
У меня нет этого источника в памяти.

172. *Zabān az yād-i tawhīdaš zabūn ast.*
Ki az ḥadd-ū qiyās-i mā burūn ast.

Язык при **мысли** о Его единстве ослабевает,
Ибо Он выше **пределов и аналогий**.

Тадж.: 171. *Забон аз васфи тавҳидаш забун аст,*
Ки аз ваҳму хаёли мо фузун аст.

Язык при **описании** Его единства ослабевает,
Ибо Он выше нашего **представления** и воображения.

198. *Varā jam'-i malāyek nām xānī,*
Agar ma'nīy-i nāmaš bāz dānī.

Ты ее **назовешь** собранием ангелов,
Если ты будешь знать смысл их имен.

Тадж.: *Варо ҷамъи малоик боз хонӣ.*
Агар маънии номаш боз донӣ,

Ты ее **снова** назовешь собранием ангелов,
Если будешь знать смысл их имен.

177. *Ki rūḥī nāmīya in kār dārad,*
Gul- ū šamšād-u sarv ū mīnigārad.

Ибо это дело растительной души,
Розу, самшит **и кипарис** она изображает.

Тадж.:176. *Ki ruḫi nomia in kor doraḍ,
Gulu šamšod **дар санг** ŭ nigoraḍ.*

Ибо это дело растительной души,
Розу, самшит **в камне** она изображает.

190. *Gurūhī'llat-i āwlī-š guftānd,
Gurūhī '**ālam-i** ma'nī-š guftānd.*

Одни называли его Первопричиной,
Одни называли его **миром** Смысла.

189. *Гурӯҳе иллоти авли-ш гуфтанд,
Гурӯҳе **Одами** маъни-ш гуфтанд,*

Одни называли его Первопричиной,
Одни называли его **Адамом** Смысла.

Добавление и перестановка слова

175. *Čarā gūyī zarū la'lū javāhir,
Zi **xāk-u āb-u sang ŭ kard** žāhir.*

Почему ты говоришь, что золото, рубин и драгоценности,
Он произвел на свет **из земли, воды и камня**.

Тадж.: *Чаро гӯям зару лаълу ҷавохир,
Зи **сангу об Ў кардааст** зоҳир.*

Почему ты говоришь, что золото, рубин и драгоценности,
Он произвел на свет из **воды и камня**.

Здесь в тадж. варианте не употреблено слово **xāk** «земля».

Разные выражения одного смысла

200. *Ham u lāvḥu ham u kursī yazdān,
Ham insān-i **duvvum** ham rūḥi insān.*

Она есть скрижаль и подножие престола Господа,
[Во-первых] она человек, **во-вторых**, дух человека.

Тадж.: *Ҳам ӯ лавҳу ҳам ӯ курсии Яздон,
Ҳам ӯ инсон, ҳам ӯ **ҳам** рӯҳи инсон.*

Она есть скрижаль и подножие престола Господа,
Она и человек, **и также** дух человека.

Разные формы глаголов

Gūyī — гуям; *kard* — кардааст

175. *Čarā **gūyī** zarū la'lū javāhir.
Zi xākū āb u sangū kard zāher?*

Почему ты **говоришь**, что золото, рубин и драгоценности
Он произвел на свет из земли воды и камня?

Тадж.: 174. *Чаро **гӯям** зару лаълу ҷавоҳир,
Зи сангу об ӯ кардааст зоҳир?*

Почему **говорю**, что золото, рубин и драгоценности,
Он произвел на свет из камня и **воды**?

Разные формы предлогов

180. *Magū z-īn sān **az-ī-ra** k-īn šanāye',
Šud az tā'sīr ājrāmū ṭabāye'.*

180. Не говори так, **потому что** сотворенное
Появилось под воздействием элементов и субстанций.

185. *Макун з-ин сон **аз ин раҳ**, к-ин саноеъ
Шуд аз таъсири аҷрому табоеъ.*

Не делай так, **потому что** сотворенное
Появилось под воздействием элементов и субстанций.

Предлоги **az-ī-ra** и **аз ин раҳ** — разные формы одного и того же союза, но смысл не меняется.

Таким образом, сопоставление тегеранского и таджикского изданий показало, что в некоторых бейтах их смысл различается. В Средней Азии, как правило, при создании копии переписчик, осмысливая неясный для себя текст, вносил свои коррективы. Особенно страдали слова, неизвестные переписчику, такие как топонимы или архаизмы.

По нашему мнению, тегеранское издание более адекватно передает мысли Насира Хусрава, отраженные в его *маснави Раушанаи-нама*.

Список литературы

Арабзода 1998 — *Арабзода Н.* Исмаилитская философия Носира Хусрава / Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. докт. филол. наук. Душанбе, 1998.

Ашуров 1965 — *Ашуров Г.* Философские взгляды Носири Хусрава. (На основе трактата *Зад-ул-мусафирин*), Душанбе: «Нодир», 1965.

Бертельс 1959 — *Бертельс А.Е.* Носир-и Хосров и исмаилизм. М.: АН СССР. Изд-во восточной литературы, 1959.

Девони ашъор 2003 — Куллиёт. Ҷилди 1. Девони ашъор ва маснавиҳои «Рушноинома», «Саодатнома» / Таҳия ва тадвини Алиқул Девонақулов, Амрияздон Алимардонов, Нурмуҳаммади Амиршоҳи, Файзулло Бобоев. Душанбе: «ЭР-граф», 2003.

Дивани аш'ар 2001 — *Насир-и Хусрав-и Кубадиани.* Дивани аш'ар. Муштамил аст бар: Раушанаи-нама, Са'адат-нама, касайд ва мукта'ат (на перс.яз.) / 2-е изд. Тегеран: Энтешарати «Ма'ин», 1380 (2001).

Диван-и Носир-и Хусрав 1987 — Диван-и Носир-и Хусрав / Ба тасҳиҳи Муджтаба Минови ва Мехди Мухаккик. Кабул, 1366 (1987).

Диноршоев 2005 — *Диноршоев М.* Зад ал-мусафирин. Душанбе: «Дониш», 2005.

Додихудоев 1987 — *Додихудоев Х.* Философия крестьянского бунта. Душанбе: «Ирфон», 1987.

Семенов 1930 — Шугнанско-исмаилитская редакция «Книги света»... Насир-и Хосрова // Записки Коллегии Востоковедов. 1930. [Вып.] V.

Хансбегер 2005 — *Хансбегер Э.К.* Насир Хусрав — рубин Бадахшана: портрет поэта, путешественника и философа / Пер. с англ. Л. Додыхудоевой. М.: «Ладомир», 2005.

Шохуморов 1990 — *Шохуморов А.* Концепция познания Носири Хусрава. / Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. Душанбе, 1990.

Эдельман 1955 — *Эдельман А.С.* Носири Хисраву и его мировоззрение / Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. Сталинабад, 1955.

De Blois 2004 — *De Blois F.* Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey. Vol. 5. Poetry of the Pre-Mongol Period. London, N-Y. 2004.

Ethé 1879–1880 — *Ethé H.* Nasir Chusrau's Rushanainama // Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 1879, Bd. 33; 1880, Bd. 34.

Наши авторы

Адам Ахмат (Ahmat Adam, Малайзия) — почетный профессор, доктор исторических наук, независимый исследователь, выпускник Школы восточных и африканских исследований Лондонского университета (SOAS).

Атманова Юлия Георгиевна — кандидат искусствоведения, независимый исследователь (Москва).

Баялиева Елена Федоровна — кандидат философских наук, научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения РАН.

Горяева Любовь Витальевна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Гулидова Дарья Николаевна — аспирант кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского Государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Гущян Лусинэ Стефановна — старший научный сотрудник отдела этнографии народов Средней Азии, Казахстана, Кавказа и Крыма Российского этнографического музея (С.-Петербург).

Давидович Елена Абрамовна (1922–2013) — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Денисова Татьяна Анатольевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Ибрагимова (Магомедова) Заира Багаудиновна — младший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала).

Лахути Лейли Гасемовна — научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, куратор Иранского кабинета имени проф. М.-Н.О. Османова.

Левченко Екатерина Николаевна — кандидат филологических наук, независимый исследователь (Москва).

Машхадирафи Фереште (Иран) — аспирантка Нижегородского Государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Микульский Дмитрий Валентинович — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, заведующий сектором исторического источниковедения.

Муртазин Марат Фахрисламович — кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).

Настич Владимир Нилович — кандидат исторических наук, заведующий Отделом памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Османова Милена Нуриевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала).

Панова Ольга Сергеевна — преподаватель китайского языка и истории китайского искусства Института Конфуция Российского Государственного гуманитарного университета (Москва).

Пригарина Наталья Ильинична — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, заведующий сектором текстологии и литературных памятников.

Рашковский Борис Евгеньевич — кандидат исторических наук, старший преподаватель Свято-Филаретовского православно-христианского института (Москва).

Сахокия Майя Михайловна — доктор филологических наук, зав. отделом индоиранских языков Института востоковедения Тбилисского Государственного университета (Тбилиси, Грузия).

Сериков Николай Игоревич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Торопыгина Мария Владимировна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Тхор Светлана Владимировна — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Усман Мухаммад Зайни (Muhammad Zainiy Uthman, Малайзия) — доктор, профессор Центра перспективных исследований по исламу, науке и цивилизации Технологического Университета Малайзии (CASIS UTM).

Шакарбекова Мавзуна Асमतбековна — младший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.